MASTER NEGATIVE
NO. 93-81332-3

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

WALTER, JULIUS

TITLE:

DIE LEHRE VON DER PRAKTISCHEN...

PLACE:

JENA

DATE:

1874

Master Negative #

93-81332-3

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

182	Walter, Julius. 1841-1922	
W17	Die lehre von der praktischen vernunft in der griechischen philosophie ...	
Jena	1874. O. 18+573p.	
	63265	

Restrictions on Use:

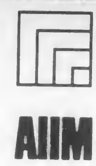
TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm   REDUCTION RATIO: 11X

IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB

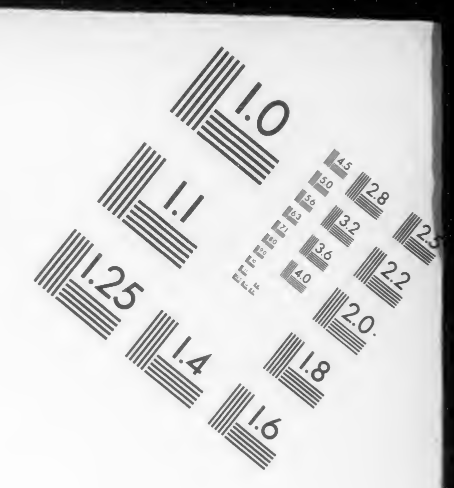
DATE FILMED: 4-27-93   INITIALS: M.D.C.

FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT



AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202



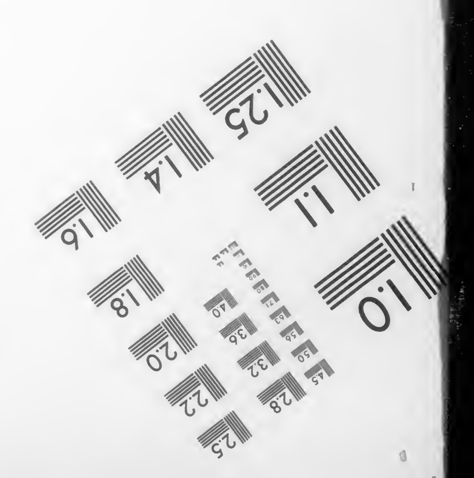
Centimeter

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm

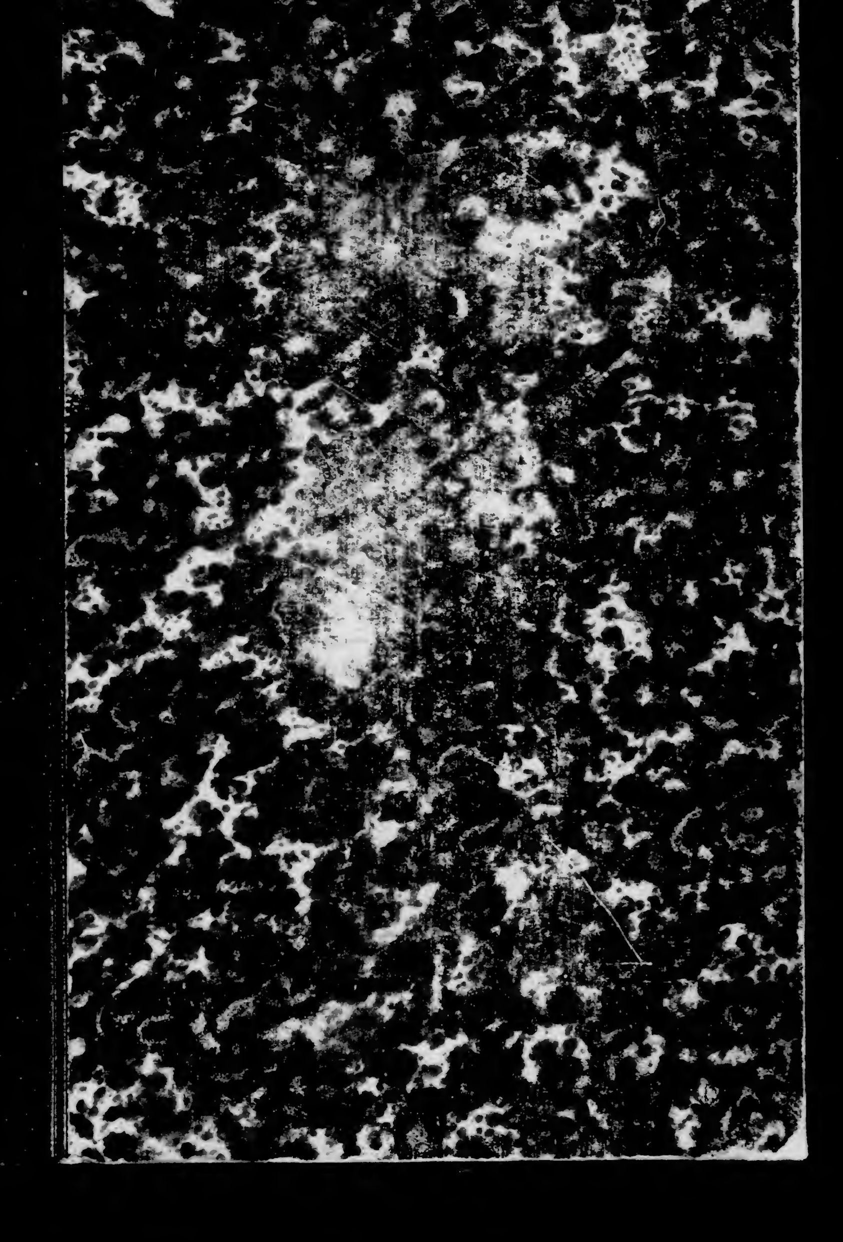
1 2 3 4 5

Inches

1.0 4.5 2.8 2.5 5.0 3.2 2.2 5.6 3.6 6.3 2.0 4.0 1.1 1.8 1.25 1.4 1.6



MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



GUSTAV E. STECHERT
810 Broadway
NEW-YORK.

182 W17

Columbia College
in the City of New York



Library.



Die

Lehre von der praktischen Vernunft

in der

griechischen Philosophie

von

Dr. Julius Walter,
Privatdocenten der Philosophie an der Universität Jena.

ἐκείνης οὖν ἕνεκα ἐπιτάττει, ἀλλ᾽
οὐκ ἐκείνῃ. ἔτι ὅμοιον κἂν εἴ τις
τὴν πολιτικὴν φαίη ἄρχειν τῶν θεῶν,
ὅτι ἐπιτάττει περὶ πάντα τὰ ἐν τῇ πόλει.
Aristoteles.

Jena,
Mauke's Verlag.
(Hermann Dufft.)
1874.

Herrn Geheimrath

Professor Dr. Kuno Fischer

meinem verehrten Lehrer

in

Dankbarkeit

zugeeignet.

25 MAY 1892 Stechert. 2031/265 Pr 1356.32

139537

Zweimal im Entwicklungsgange der Philosophie begegnen wir dem Begriffe der praktischen Vernunft. An der Schwelle unseres Jahrhunderts war es Kant der den Gedanken aussprach, und Fichtes Freiheitslehre war seine unmittelbare Consequenz. Zwei Jahrtausende früher treffen wir dieselbe Bezeichnung in der Griechischen Philosophie, an ihrem Culminationspunkte, im Systeme des Aristoteles. Obwohl der Terminus an sich so auffällig ist, dass die Meinung nahe liegt, nicht beide Male sei er selbstständig entdeckt worden, so hat doch schon Schopenhauer, in seiner Kritik des Kantischen Begriffes, sei es aus Unkenntniss des früheren Gebrauches dieser Bezeichnung, sei es in Folge richtiger Einsicht in die völlige Verschiedenheit beider Vorstellungen, die Quelle desselben nicht auf Aristoteles sondern auf Cartesius und in letzter Instanz auf Platon zurückgeführt[1]. Das Gewicht welches der Bestimmung „praktisch" zukommt, blieb hierbei allerdings um so mehr unbeachtet, als diese einerseits sich bei Platon noch nicht findet, als andererseits Schopenhauer selbst die Kantische Erinnerung, dass es sich im Grunde nur um ein und dieselbe Vernunft handeln könne, so stark betont, dass hierdurch die keineswegs ausgeschlossene Gebrauchsdifferenz verwischt wurde. Obwohl es nicht unwahrscheinlich ist dass Schopenhauer, dessen umfassende Belesenheit wir im Allgemeinen mehr zu betonen haben als die Gründlichkeit seiner historischen Studien, die wenigen

1) Ueber die beiden Grundprobleme der Ethik. II. Aufl. Leipzig 1860. S. 151.

undurchsichtigen Stellen, an welchen Aristoteles den Terminus berührt, entgingen, so ist es doch auch nicht ausgeschlossen, dass der ungewöhnliche Scharfblick, den Schopenhauer namentlich für Einzelheiten besass, ihn die Sache so richtig erkennen liess, dass er von jeder Vergleichung beider Begriffe, die in der That nur den Namen gemeinsam haben, absah. Nur die Gewohnheit Schopenhauers, mit gelehrten Notizen gelegentlich nicht zurückzuhalten, zumal nicht, wo sie sich, wie hier, polemisch verwerthen liessen, legt die erstere Annahme näher.

Um so mehr musste es befremden, wenn in neuerer Zeit seitens der gelehrten philologisch-philosophischen Forschung die Verwandtschaft beider Vorstellungen betont, ja in dem Grade zu Gunsten des Aristoteles betont wurde, dass nicht nur der Werth und die Originalität des Kantischen Gedankens illusorisch werden mussten, sondern vor allem auch seine tief eingreifenden speculativen Consequenzen unbegreiflich [1]).

Gewiss hatte Hegel seiner Zeit Recht, wenn er das Studium des Aristoteles in tiefere Bahnen zu leiten suchte und auf das Eindringlichste den Eifer seiner Schüler ihm zuzuwenden bestrebt war. Galt es ihm doch, durch eine geschlossene speculative Weltanschauung die Abneigung seiner Zeit, die kritische Philosophie für das zu halten, was sie allein sein kann, für das Fundament, zu besiegen. Ging aber in der Folgezeit jener Eifer soweit, dass jüngere talentvolle Philosophen sich über „die modernen Aristoteliker" beschweren zu müssen glaubten, oder Andere im Gegentheile gar von einer Renaissancezeit sprechen, so ist Hegel jedenfalls hierfür nicht verantwortlich zu machen. Ihm galten nur Vorlesungen „über Aristoteles" als eine der „würdigsten Beschäftigungen", des Weiteren aber hielt er denselben, wie der Apostel das Gesetz, doch wohl nur für einen Zuchtmeister auf Christum, womit den Beschwerdeführenden

1) *Trendelenburg* Hist. Beitr. III. Berlin 1867. S. 170 ff.

zwar auch nicht gedient sein dürfte, wobei aber die imposante Gestalt des Täufers wenigstens keine Einbusse erleidet. Am wenigsten können wir in der Ethik die Energie, das Pathos und den reinen Grundton, wie sie die Kantische Kritik ihr gab, missen, und eben im Hinblick hierauf schien mir eine eingehendere Untersuchung des Begriffes der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie dasjenige Interesse zu gewähren, welches ich für historische Arbeiten in diesem Gebiete als bestimmend ansehe.

Mit der Frage: was verstanden die Alten unter praktischer Vernunft? ist unlösbar die Untersuchung über die Eintheilung der Philosophie in eine theoretische, praktische und poietische verknüpft. Diesem Gegenstande macht selbst Dühring, der den Aristoteles wahrlich nicht gunstreich beurtheilt, das Zugeständniss, dass sogar noch heute die eingehende Erörterung desselben von wirklich sachlichem Interesse sei. Mindestens scheint es ihm „seitens des Stagiriten kein Fehlgriff die dreifache Gliederung der philosophischen Wissenschaft vertreten zu haben." [1]) Dieses Zugeständniss allerdings ist nicht im Stande den gänzlichen Mangel „originaler Conception" bei Aristoteles aufzuheben, denn so zuversichtlich es klingt wenn Brandis sagt: „Er ist der Urheber der Trennung der praktischen und theoretischen Philosophie, wer könnte es läugnen?" [2]) so könnte diese Urheberschaft immerhin auch eine ganz absichtslose sein und der Vorwurf wie das Verdienst gebührt alsdann nicht dem Aristoteles.

Man ist so allgemein von der Geltung dieses Satzes bezüglich des Aristoteles überzeugt, man liest ihn in alter und neuer Zeit mit so viel Sicherheit ausgesprochen, dass ein Zweifel an jener Behauptung des gelehrten Brandis uns in den Widerspruch mit der ganzen Tradition bringen würde, einen Schein von Paradoxie kaum vermeiden könnte. Letz-

1) *Dühring*, Kritische Gesch. der Philosophie. Berlin 1869. S. 116.
2) Handbuch III. 1. 136.

teres kann ich um der Sache willen nicht wünschen, Ersteres darf ich aus dem nämlichen Grunde nicht scheuen. Beiden Anforderungen wird aber genügt, im Falle die Untersuchung von einer unbezweifelbaren Thatsache anhebt und die Läugnung jener Behauptung, die möglicherweise immerhin noch einem Zweifel unterliegen könnte, als Nothwendigkeit ausweist.

Nun können die Thatsachen, auf welche sich jene Behauptung gründen dürfte, von denen aus ich meine abweichende Ansicht zu erweisen hätte, sehr verschiedenartig sein. Der einfachste, leider gar viel betretene, Weg, um die Ueberzeugung zu gewinnen, eine Lehre sei ein Bestandtheil des Aristotelischen Systems, besteht darin dass man eine Sammlung von Belegstellen zu Rathe zieht, möge dieselbe nun das Resultat eigenen Fleisses oder der berühmte, und in der That vortreffliche, Index Aristotelicus von Bonitz sein. Letzterer würde uns im vorliegenden Falle scheinbar eine sehr schlagende Angabe zuführen, die jede weitere Untersuchung abzubrechen droht: *φιλοσοφία* dist. *θεωρητική, πρακτική, ποιητική*[1]). Diese Angabe darf man nur zum Ausgangspunkt nehmen, so ist schon mehr sicher gestellt, als jene Behauptung enthielt; wir hätten nach der eigenen Aussage des Aristoteles eine theoretische, eine praktische und eine poietische Philosophie. Ob aber die praktische Philosophie die Ethik ist, ob zur poietischen das Buch von der Dichtkunst gehört, ist hiermit und auch anderen Ortes nicht gesagt; man würde also sofort zu einer sehr schwierigen terminologischen Untersuchung genöthigt sein, man müsste zur Combination von Belegstellen schreiten, und gerade dasjenige Verfahren, welches ich bei der Behandlung philosophischer Fragen für durchaus misslich halte, in dem ich nur eine, oft leider nicht zu vermeidende, Aushülfe sehe, würde zur Grundlage weiterer Deductionen gemacht.

Eine andere Thatsache, welche Brandis vorauszusetzen

1) *Bonitz* Index Aristotelicus 821. 36.

scheint, wenn er angiebt: Aristoteles bezeichne die Politik als die praktische Philosophie[1]), gewährt uns leider ebensowenig ein sicheres Fundament. Zugegeben Aristoteles nenne die Politik Philosophie, desgleichen die Ethik, ja selbst die Poietik; so bliebe immer noch sehr zweifelhaft, ob er sie praktische und poietische Philosophie nennt, und ich bin nicht im Stande gewesen einen Ort ausfindig zu machen, wo sich diese Ausdrucksweise antreffen liesse. Ja selbst wenn dieses der Fall wäre, obwohl ich es aus terminologischen wie streng begrifflichen Gründen bezweifle, so könnte wiederum der Sprachgebrauch der Worte *πολιτική, πρακτική, ποιητική* einer mehrfachen Deutung unterliegen und wir wären hier zu dem nämlichen Untersuchungsgange genöthigt wie vorhin.

Auf eine wirkliche Thatsache aber führt uns derjenige Beweggrund hin, welcher wohl auch Brandis zu jener Eintheilung der Philosophie veranlasst hat. Brandis sagt: „Dem praktischen Verstandesgebrauche tritt der poietische, künstlerische, bildende an die Seite; dass auch ihm Wissenschaft entsprechen sollte, ist nicht zu bezweifeln.“[2]) Hiermit stehen wir allerdings auf Aristotelischem Boden. Es ist eine unbezweifelbare Thatsache, dass Aristoteles ein theoretisches, praktisches und poietisches Denken unterscheidet; denn er lehrt mehrfach gleichlautend: *πᾶσα διάνοια ἢ θεωρητικὴ ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητική*[1]). Es ist also zunächst nur das Denken, die Vernunftthätigkeit würde ich lieber sagen als Verstandesgebrauch, welches jener Eintheilung in eine theoretische, praktische und poietische Art unterliegt, und nur dieses dürfen wir als eine Thatsache ansehen, die einer weiteren Untersuchung zum Ausgangspunkte dienen kann. Schon die Angabe: dem verschiedenen Verstandesgebrauche entsprächen verschiedene Wissen-

1) *Brandis* Uebersicht 4. 153.

2) a. o. O. 4.

3) Metaph. ε. 1. 1025. b. 25. — Eth. N. ζ. 2. 1139. a. 27.

schaften, ist nicht zulänglich begründet. Im besten Falle weiss man nicht, was man sich unter diesem „entsprechen“ vorstellen soll; viel wahrscheinlicher aber ist es, dass man hierdurch zu der irrigen Ansicht geführt wird: das praktische Denken könne in analoger Weise Urheber einer praktischen Wissenschaft, etwa des Buches von den Staatsverfassungen oder der Ethik sein, wie das theoretische Denken die Theologie, Physik, Mathematik bedingt. So selbstverständlich dieser Schluss erscheint, wenn man eine Combination von Belegstellen vor sich liegen hat; so entschieden wird man ihn vermeiden, wenn man sich tiefer in das System des Aristoteles hineingelebt hat. Er spricht allerdings ebenso gewiss von einer *ἐπιστήμη θεωρητική*, *πρακτική*, *ποιητική*, wie von einer dreifachen *διάνοια*[1]; aber bevor man sich darüber Muthmaassungen erlaubt: wie etwa das Verhältniss des praktischen Denkens zur praktischen Wissenschaft oder gar zu jener Pragmatien zu fassen sei, welche wir in dem Buche der Politik oder Ethik besitzen, muss der Begriff der praktischen Vernunft (*νοῦς πρακτικός*), dessen Thätigkeit eben das praktische Denken (*διάνοια πρακτική*) ist, aufs genauste festgestellt sein.

So weist denn zunächst eine für die Gesammtauffassung der Aristotelischen Philosophie wie für die Ethik insbesondere gleich wichtige Frage auf den Gegenstand unserer Untersuchung als auf den Punkt hin, von dem aus sie einer Lösung gewärtig sein könnte. Gelingt es mir nun, wie ich nicht zweifle, nachzuweisen: dass weder die praktische noch die poietische Vernunft im Stande ist, die geringfügigste wissenschaftliche Erkenntniss, geschweige denn eine Philosophie hervorzubringen; so wird nichts übrig bleiben als jene Pragmatien, die wir in der Politik, Ethik, Poietik besitzen, der theoretischen Vernunft zuzuweisen. Hiermit aber fiele das Geschäft, welches man bisher jenen Vernunftthätigkeiten zusprach, fort und man müsste ihnen, schon um

1) Top. ζ. 6. 145. 15.

sie vor dem Müssiggang zu bewahren, eine andere Aufgabe stellen.

Wie ich nachweisen werde, trifft das nämliche Schicksal aber auch die *ἐπιστήμη πρακτική* und *ποιητική*; sie sind nicht nur ihrem Gegenstande nach, sondern an sich und wesentlich von der theoretischen Wissenschaft zu unterscheiden. Nicht weil sie von Handlungen und Bildungen reden, sondern in einem ganz anderen Sinne, sind sie praktisch und poietisch. Hiernach haben wir uns offenbar in einer der modernen Auffassung fremdartigen Vorstellungsweise zu bewegen und es bedarf einiger Abstractionsfähigkeit, um der Aristotelischen Begriffsentwicklung naiv, d. h. ohne Vorurtheil, nachzugehen.

Es kann ferner eine veränderte Auffassung der praktischen Vernunft nicht ohne Folgen für das System der Ethik bleiben, wenn sie zunächst auch nur die formale, begriffliche Seite desselben berühren sollte. Gerade diese, vorzugsweise philosophische Frage, muss aber eine Lösung finden, bevor eine Darstellung des Systems selbst mit Erfolg unternommen werden kann, welche den ethischen Werthbestimmungen, dem Verhältniss derselben zu einander, dem ganzen materialen Inhalte und seiner Anordnung Rechnung zu tragen hätte. Für diese Aufgabe fehlt es nicht an trefflichen Vorarbeiten, während wir der unseren ziemlich isolirt gegenüberstehen. Die Lösung jener dürfte zudem ein bei weitem dankbareres Geschäft sein als die vorliegende Untersuchung, die um abstracter Definitionen willen jeden Blick in den bezaubernden Reichthum concreter Anschauungen zu meiden hat, wie sie dieses eminente Denkmal griechischen Geistes in allen seinen Theilen darbietet. Freilich im Gebiete des Allgemeinen bewegt sich die Darstellung des Begriffes der praktischen Vernunft keineswegs; vielmehr wird sie dazu beitragen, dass man den Schwerpunkt der Aristotelischen Ethik noch mehr in die Sphäre des Besonderen, ja des Individuellen und Einzelnen verlegt,

als dieses bisher üblich war, und hiermit tritt sie einer dritten Frage, nämlich derjenigen nach dem Charakteristischen und Eigenartigen dieses ethischen Systems, zum mindesten nicht in das Licht. In dem Entwicklungsgange der ethischen Wissenschaft allerdings stellt diese Eigenart die Aristotelische Ethik trotz ihres bewunderungswürdigen Reichthums weit unter die ärmlichen Grundlegungen Kants, und von diesem Gesichtspunkte aus verdient sie, wenn man sich so ausdrücken will, Tadel. Sie ist die Ethik der Griechen; denn es giebt keine Sittenlehre, die das Wesen der Hellenischen Weltanschauung so klar abspiegelte wie diejenige des Aristoteles. Keine hat ihre Fühlfäden so tief in das wirkliche Leben des Volkes gesenkt, seine Neigungen und Bewegungen so allseitig zu umfassen vermocht. Darum richtet, wer diese Ethik tadelt, zugleich über den Genius des Volkes, das sie erzeugte; mit ihm innig und tief verwachsen hat sie ihre Bedeutung und Berechtigung, für eine bestimmte Entwicklungsstufe der Menschheit, geschichtlich erwiesen. Wozu die nämliche Ethik aber gedient, als man sie auf einen anderen Boden verpflanzte, darüber geben uns die wahre Antwort nicht vereinzelte Humanisten, die sie zu aller Zeit in dem Maasse priesen, als sie der übrigen Welt fremd war; darüber befrage man die unabsehbaren Foliantenreihen scholastischer und casuistischer Ethik. Es sind die Klänge eines edelen Instrumentes; aber die Saiten sind nicht mehr alle beisammen und der Spielmann betreibt seine Kunst um des Erwerbes willen, entgeistigt. Was die Schule aus der Logik des Aristoteles gemacht hat[1]), das ist der Kirche bezüglich seiner Ethik gelungen; beide sind ein *ὄργανον* geworden, ein Werkzeug im trivialsten Sinne des Wortes. Findet diese Thatsache auch zu einem nicht geringen Theile darin ihre Erklärung, dass die ästhetischen Elemente, welche zu den ethischen gesellt die lebensvolle Ganzheit bedingten, auf mittelalterlichem Boden und in der

1) Siehe *Prantl* Gesch. der Logik.

Hand der Kirche wirkungslos bleiben mussten und die Mängel des Systems hierdurch in bedenklicher Weise hervortraten; so ermöglichte doch diesen Missbrauch der Aristotelischen Ethik nur ein Fehler, der mit ihren Vorzügen aufs engste verbunden ist und zu dessen Beleuchtung ebenfalls die Lehre von der praktischen Vernunft ihren Beitrag geben mag.

Wenn hiernach das Interesse an der Begriffsentwicklung, welche wir uns vorgesetzt haben, einen tieferen Grund zu gewinnen scheint, indem Fragen von umfassender Bedeutung durch dieselbe eine Beleuchtung erfahren, so führt doch der historische Sachverhalt eine Reihe von Schwierigkeiten mit sich, welche den naturgemässen Gang der Untersuchung hemmen. Kann eine Begriffs-Entwicklung nur ihr Ziel erreichen, wenn sie das historische und dialektische Werden desselben aufzeigt, so tritt in diesem Falle uns der Terminus in der Geschichte erst dort entgegen, wo der Begriff schon seine volle Ausbildung gefunden hat, im Systeme des Aristoteles. Wir sind daher genöthigt von den Aristotelischen Angaben auszugehen und erst durch sie einen Hinweis auf die Vorgeschichte des Begriffes zu gewinnen. Die Aristotelische Definition aber bietet sich nicht abstract, ohne Berücksichtigung der gegenwärtigen Auffassung des Grundtextes, uns dar. Der Thatbestand der Lehre verlangt eine kritische Sicherstellung, wenn er den Ausgangspunkt bilden soll. Nun zeigt aber eine genauere Musterung des Textes, dass derjenige Begriff, den man gemeiniglich dem Terminus der praktischen Vernunft bei Aristoteles substituirt, nicht nur aller Anhaltspunkte in der Geschichte vor und nach Aristoteles entbehrt, sondern auch in seinem Systeme selbst keinerlei realen Bestand hat. So lange man an dieser fingirten Vorstellung festhält, bleibt natürlich der Aristotelische Begriff der praktischen Vernunft an sich und in seinen Prämissen wie Consequenzen der Einsicht verschlossen.

Aus diesem Grunde suche ich zunächst den Thatbestand der Aristotelischen Lehre durch eine historisch-kritische Untersuchung zu sichern, indem ich den Nachweis liefere dass jene irrthümliche Vorstellung erst in später Zeit in die Interpretation Eingang gefunden hat und naturgemäss unüberwindbare Widersprüche im System hervorrufen musste. Das zweite Kapitel enthält die Entwicklung des Begriffes der praktischen Vernunft, indem es an der Hand Aristotelischer Angaben seine geschichtliche Entstehung zu beleuchten sucht und seiner Bedeutung für das Aristotelische System, durch eine Interpretation des sechsten Buches der Ethik, möglichst gerecht zu werden bestrebt ist. Nachdem anhangsweise einige Consequenzen dieser Auffassung für den Begriff der Kunst und die Eintheilung der philosophischen Disciplinen angegeben sind, sucht das dritte Kapitel zu begründen, warum der Begriff der praktischen Vernunft in der nacharistotelischen Philosophie jede Bedeutung einbüsst und im Missverstande und Hader der Schulen erst die Eintheilung der philosophischen Disciplinen in theoretische und praktische sich als unreines Residuum niederschlagen konnte. Wenn demnach auch diese Untersuchung bei weitem vorwiegend es mit Aristoteles zu thun hat, da ihm nicht nur der Terminus sondern auch die allseitige Ausprägung des Begriffes angehört, so habe ich doch sowohl um der Vorbildung willen, welche er bei Platon findet, als um der Consequenzen willen, die sich bis in die späteste Zeit hinauf erstrecken, einen umfassenderen Titel gewählt, und bin somit dazu berechtigt diese Auffassung des Begriffes als die antike und griechische der modernen Kantischen gegenüberzustellen.

Inhaltsverzeichniss.

Drittes Kapitel.

Die Nacharistotelische Auffassung von Theorie und Praxis.

Berichtigungen.

S. 99 Z. 9 v. u. ist nach „mit der“ „Lehre“ zu ergänzen.
S. 338 Z. 11 v. u. ist „werden“ für „wird“ zu lesen.
S. 448 Z. 1 v. u. ist „wir“ zu streichen.

Erstes Kapitel.

Historisch-kritische Beleuchtung der Lehre vom νοῦς πρακτικός.

a. Das Verhältniss der Quellen und der modernen Auffassung zu der Lehre vom νοῦς πρακτικός.

Von den drei Redactionen der Aristotelischen Ethik, die uns in der Nikomachischen, Eudemischen und Grossen Ethik vorliegen, ist die erstgenannte seit Spengels Untersuchungen über das Verhältniss der drei Werke[1]) allgemein als die Grundschrift anerkannt, für deren mehr oder weniger treue Ueberarbeitungen die beiden anderen zu halten sind. Von den letzteren bietet die Eudemische Ethik, den Nikomachien auch der Abfassungszeit nach näher stehend, eine fast durchgehend richtige Wiedergabe der Aristotelischen Gedanken und darf demnach als die älteste und zuverlässigste Quelle gelten, für eine Prüfung von Text und Inhalt.

Die sogenannte Grosse Ethik ist ihrem äusseren Umfange nach bei weitem kleiner, und bietet auch inhaltlich keinerlei Reichthum dar, welcher den Namen, den sie trägt, zu rechtfertigen vermöchte. Die vereinzelten Abweichungen von der Aristotelischen Lehre, die man neuerdings aufgewiesen hat, lassen sich wohl ebensowenig in Abrede stellen als die Benutzung der Eudemien neben dem eigentlichen

1) *Spengel:* Ueber die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften. 1841.

Grundtext. Beide Umstände aber vermögen den Werth des Buches keinesweges so weit herabzusetzen, dass man nicht berechtigt bliebe, es neben den erstgenannten als Quelle zu benutzen; ja selbst einzelne Vorzüge, die Schleiermacher bewogen, in ihm die Grundschrift zu sehen, möchte ich nicht ganz in Abrede stellen.

Hiernach dürften diejenigen Lehren, welche allen drei Schriften gemeinsam sind, mit einer grösseren Wahrscheinlichkeit für ursprünglich Aristotelisch gelten, als wir dieses bezüglich anderer Disciplinen zu constatiren meist im Stande sind. Wir können andererseits annehmen: Fragen von grösserer Wichtigkeit, Lehren von weittragender Bedeutung seien den Ueberarbeitern der Ethik nicht verborgen geblieben, wären in ihren Darstellungen nicht übergangen worden.

Die hierdurch scheinbar erleichterte und gesicherte Kenntnissnahme der Aristotelischen Ethik stösst aber doch wiederum auf Schwierigkeiten, die theils in der Natur, theils in der zufälligen Beschaffenheit der beiden Bearbeitungen ihren Grund, und zur Folge haben: dass es in letzter Instanz doch nur die Nikomachien sind, auf deren Angaben wir in entscheidenden Fragen angewiesen werden.

Die Darstellung der Grossen Ethik ist so überaus gedrängt und kurz, dass sie uns selten mehr als einen Auszug bietet, der sich keineswegs zur Erläuterung dunkeler Stellen der Nikomachien eignet.

Die Eudemische Ethik dagegen lässt an Ausführlichkeit nichts zu wünschen übrig; sie geht des öftern in eigenen Erklärungsversuchen über den Grundtext hinaus und unternimmt es nicht selten, dort bloss angedeutete Definitionen und Distinctionen weiter durchführen zu wollen. Sind nun auch die Lösungen für die Schwierigkeiten, welche sie aufspürte, meist nicht ausreichend; laufen die Gedanken des Eudemus auch gemeiniglich auf eine anderweitige Angabe des Aristoteles zurück; so ist die Wiedergabe der nämlichen

Sache in anderen Worten doch oft von so grosser Wichtigkeit, dass man bei der Exegese diese Beihülfe sehr schmerzlich vermissen würde.

In dieser Lage befinden wir uns leider bezüglich derjenigen drei Bücher, welche die Eudemien und Nikomachien gleichlautend enthalten.

Mag man nun über die Zugehörigkeit der drei Bücher diese oder jene Meinung hegen, mag man sie mit Spengel den Eudemien zuzusprechen geneigt sein[1]), mag man sie, wie ich Prantl beipflichtend thue[2]), als den Nikomachien ursprünglich ansehen, in keinem Falle wird man dafür halten dürfen: der Verfasser der einen Schrift habe die drei Bücher aus der anderen, sie gleichsam in allen Stücken, in Inhalt und Form bestätigend, in sein Werk aufgenommen. Sind sie den Nikomachien ursprünglich eigen, so sind die entsprechenden Bücher der Eudemien verloren und wir haben für den Inhalt derselben keinen weiteren Gewährsmann als die Grosse Ethik; sind sie dagegen von Eudemus verfasst, so steht die Sache noch schlimmer, da alsdann der Wortlaut mindestens nicht Aristotelisch wäre. Dass Eudemus sie selbst den Nikomachien entlehnt und in sein Werk aufgenommen haben sollte, ist deshalb unwahrscheinlich, weil sich auch in seinen übrigen Büchern keinerlei planmässiges Verfahren, keine principielle Aenderung erkennen lässt, die er dort für nothwendig, hier für überflüssig hätte halten können.

Bei dieser Sachlage nun kann es sich ereignen: dass eine in den Büchern, welche der Nikomachischen und Eudemischen Ethik gemeinsam sind, mit unzureichender Klarheit

1) *Spengel:* Aristot. Studien I. München 1864. S. 20. 3.

2) *Prantl:* Ueber die dianoetischen Tugenden in der Nikomachischen Ethik, München 1852, vertheidigt gegen *Fritsche* und *Fischer* die Zugehörigkeit der Bücher zu den Nikomachien durchaus mit Recht. Einige neue Belege hierfür bringe ich weiter unten bei.

und Ausführlichkeit vorgetragene Lehre, in dem Falle, dass sie von der Grossen Ethik übergangen wird, ohne jegliche weitere Beglaubigung bleibt. Bieten nun auch die übrigen Schriften des Philosophen selbst keinerlei Aufschlüsse, so ist die Behauptung: jene Lehre bilde einen wesentlichen Bestandtheil des ethischen Systems, bereits mit dem Zweifel behaftet, den die Unklarheit der Stelle einerseits, das Schweigen der Grossen Ethik andererseits wach ruft. Findet sich nun vollends eine Erklärung der betreffenden Stelle, welche den übrigen Lehren des Philosophen nicht widerspricht und die Annahme eines der Grossen Ethik unbekannten, ausschliesslich auf Grund einer einzigen Stelle der Nikomachien aufgestellten und nichtsdestoweniger ausserordentlich wichtigen Begriffes, unnöthig macht; so hat diese Auskunft eine gewisse Wahrscheinlichkeit von vornherein für sich.

Eine entscheidende Stimme haben in solchen Fällen die späteren Commentatoren der Ethik nicht, da die uns erhaltenen Werke aus so später Zeit stammen, dass eine anderweitige Quelle ihrer Ansichten als die Benutzung der uns vorliegenden Schriften, wenn auch in älteren Lesearten, nicht vermuthet werden kann; ein Irrthum in der Auslegung bei jenen mithin seinen Ursprung und Fortgang so gut, ja noch leichter finden konnte, als seitens neuerer Ausleger, die in zahlreichen Vorgängern ein Correctiv der eigenen Meinung finden.

Diesem Schicksal unterliegt nun aber gerade die Lehre von dem *νοῦς πρακτικός*, der praktischen Vernunft, soweit dieselbe eine von der Einsicht, *φρόνησις*, dem Wesen nach verschiedene Vernunftthätigkeit bezeichnen soll.

Die Frage liegt derart: In der Einsicht entwickelt die Aristotelische Ethik aufs genaueste und eingehendste eine praktische Vernunftthätigkeit, deren centrale Bedeutung für das System von allen drei Redactionen der Ethik, von der Politik, der Rhetorik bezeugt wird, welche auch alle späteren Commentatoren und Darsteller, wenn auch öfters, und zwar

vorzüglich in neuerer Zeit, falsch, so doch immer eingehend behandelt haben.

Die Einsicht aber ist keine Erkenntnissthätigkeit, sondern ein berathschlagendes oder praktisches Vernunftvermögen. Sie wirkt bestimmend auf die Handlungen ein, aber setzt Einsichten voraus, welche sie selbst zu beschaffen ihrem praktischen Charakter nach nicht vermag; so namentlich die allgemeinen Begriffe, die ethischen Normalbestimmungen, die Zwecke der Handlungen.

Bezüglich der Erkenntniss der ethischen Zweckbegriffe und damit der wichtigsten Vernunftbestimmungen der Handlung sind nur zwei Fälle denkbar: Entweder sie werden von der ethischen (nicht praktischen) Wissenschaft erkannt und es gelten für die Erwerbung derselben die nämlichen Gesetze, die das gesammte Gebiet des Wissens beherrschen, sie sind demnach Einsichten von einer dem Gegenstande entsprechenden Sicherheit und Wahrscheinlichkeit; oder aber es giebt ein eigenes praktisches Erkenntnissvermögen, eine zwecksetzende Vernunftthätigkeit. Dieses Letztere hat man in neuerer Zeit in dem *νοῦς πρακτικός* zu finden gemeint [1]).

Es leuchtet ein, von welcher Bedeutung für die philosophische Auffassung und Beurtheilung der Aristotelischen Ethik ein solches Vermögen sein müsste, wenn gerade die ethischen Principien seiner Erkenntniss zufielen. In der That haben denn auch die neueren Verehrer des Philosophen manchen Mangel seines Systemes auszugleichen gesucht, indem sie auf jene letzte Quelle der moralischen Verpflichtung, auf den *νοῦς πρακτικός*, der uns sage, was wir zu thun und zu lassen haben, was gut und böse sei, hinwiesen und den gleichlautenden Namen nicht ungenutzt liessen, um eine Brücke vom vierten vorchristlichen in das achtzehnte christliche Jahrhundert zu schlagen.

1) *Trendelenburg:* hist. Beitr. Bd. II. S. 373. Vgl. *Heinze:* die Lehre vom Logos. 1872. S. 74.

Freilich hätte man zunächst den Bestand der Lehre selbst gründlicher prüfen sollen, man hätte den Zweifeln Rechnung tragen müssen, die doch zum Theil auf flacher Hand liegen und von deren Gründen ich einige namhaft mache:

1. Es findet sich in sämmtlichen erhaltenen Schriften des Aristoteles nicht eine einzige Stelle, an welcher wir dem Namen *νοῦς πρακτικός* begegnen, die sich nicht auf die *φρόνησις* beziehen liesse. In den meisten Fällen ist die Identität der Functionen beider nachweisbar, in einigen mit logischer Sicherheit zu folgern.
2. Die einzige Stelle, welche scholastische Ausleger veranlasst hat von einem *νοῦς πρακτικός* im Unterschiede von der *φρόνησις* zu reden, kennt die Bezeichnung *νοῦς πρακτικός* überhaupt nicht.
3. Die Annahme eines solchen Vermögens involvirt die Annahme, Aristoteles habe innerhalb der Ethik zwei Vernunftthätigkeiten durchaus verschiedenen Charakters mit dem gleichen Namen benannt.
4. Die dem falschen *νοῦς πρακτικός* zugewiesene Thätigkeit ist nicht derart, dass sie die Bezeichnung desselben als *πρακτικός* rechtfertigte.
5. Die Grosse Ethik weiss von jenem *νοῦς πρακτικός* nichts, sie übergeht die betreffende Stelle der Nikomachien mit Stillschweigen.
6. Die Eudemische Ethik berührt so wenig als die Nikomachische diesen Begriff in irgend verständlicher Weise.
7. Die ältesten Erklärer des Aristoteles kennen jenes Vermögen nicht.
8. Der Geist der Aristotelischen Philosophie und Ethik widerspricht der Annahme dieser Vernunftthätigkeit.

Diese Argumente haben mich bewogen an der Aristotelischen Autorschaft jener Lehre zu zweifeln und der Entstehung derselben an der Hand der geschichtlichen Entwick-

lung nachzugehen. Die spärlich bis auf uns gekommenen Ueberreste der älteren Literatur geben aber nur indirecte, und zu einem sicheren Schluss nicht ausreichende Angaben.

b. Die ältesten Zeugnisse schweigen über diese Lehre.

Da uns von Theophrast keine Angaben über diesen Punkt erhalten sind [1]), gehören die wenigen Zeilen, die wir von dem Rhodier Andronikus besitzen, welcher erst um das Jahr 70 v. Chr. schrieb, immerhin noch zu den ältesten Zeugnissen aus peripatetischen Kreisen.

Aber die Schrift über die Erregungen, wenn sie überhaupt dem Andronikus zufällt, legt bereits ein lebendiges Zeugniss dafür ab, wie wenig rein sich die Lehre des Aristoteles in der Schule erhalten hatte.

Wenn er die Einsicht, *φρόνησις*, als die Wissenschaft des Guten und Schlechten, sowie dessen was Keines von Beiden ist, bezeichnet, so mag das noch eine zulässige Freiheit des Ausdrucks sein; wenn er aber auch die Mässigkeit die Wissenschaft des Anzustrebenden und zu Meidenden, die Tapferkeit die Wissenschaft des Schreckenden und nicht Schreckenden nennt, so sind das Definitionen, welche allenfalls der Stoa zugehören können, der Aristotelischen Ethik dagegen durchaus widersprechen [2]).

Ebenso ist es zwar richtig, dass er die Einsicht als Tugend des berathschlagenden Seelentheils auffasst, wenn er aber als stammverwandt (*σύμβωμοι*, was doch wohl heissen

1) Weder in den Fragmenten noch in den Charakteren habe ich irgend eine Notiz auffinden können.

2) Andronici Rhodii Peripatetici philosophi libellus περὶ παθῶν opera Davidis Hoeschelii. Lugd. Batav. 1617. S. 764: φρόνησις μὲν οὖν ἐστὶν ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων. σωφροσύνη δὲ ἐπιστήμη αἱρετῶν καὶ οὐχ αἱρετῶν καὶ οὐδετέρων. ἀνδρεία δὲ ἐπιστήμη δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν, καὶ οὐδετέρων.

soll unter den nämlichen Gattungsbegriff fallend) neben der Wohlberathenheit und Verschlagenheit auch die Physik anführt, so bezeugt der Verfasser damit nur seine völlige Unkenntniss der Aristotelischen Terminologie [1]).

Vom *νοῦς πρακτικός* weiss Andronikus nichts zu berichten, denn die Einsicht umfasst die ganze Vernunftseite der sittlichen Handlung. Hätte er einen *νοῦς πρακτικός*, sei es nun als Bestandtheil der Einsicht gekannt, sei es als selbstständige Vernunftthätigkeit, so lag es nahe, ihn im ersten Falle neben der *εὐβουλία*, im anderen Falle neben den praktischen Thätigkeiten der Feldherrnkunst und Politik anzuführen. Wenn Andronikus die Einsicht einmal in die Reihe der praktischen Tugenden neben die Mässigkeit, Tapferkeit und Gerechtigkeit stellt [2]), sie alsdann aber auch den Wissenschaften und Künsten, der Politik und Physik zuzählt, so liegt der Schluss zwar nahe, sie sei „praktische Wissenschaft", aber dem Andronikus dürfen wir diese Einsicht nicht zumuthen, welche wir erst zwei Jahrhundert später beim gelehrteren Alexander antreffen.

Wenn Alexander in der Schrift, welche die Erläuterung dunkeler und schwieriger Punkte der Ethik eigenst beabsichtigt, den *νοῦς πρακτικός* nicht erwähnt, sondern lediglich von der *φρόνησις* redet, so kann das, wenn man die Genauigkeit und Gewissenhaftigkeit dieses Auslegers zu schätzen weiss, nicht ohne Gewicht sein. Sofern damit keine Infallibilität behauptet wird, kann man dem Urtheil Spengels: „Man darf sicher sein, im Alexander stets den Aristoteles zu lesen, und gerade so viel darf ein Jeder wäh-

1) a. o. O.: ἔστι δὲ φρόνησις, ἀρετὴ τοῦ λογιστικοῦ, κατασκευαστικὴ τῶν εἰς εὐδαιμονίαν συντεινόντων. σύμβωμοι δὲ αὐτῇ εἰσὶν, εὐβουλία, ἀγχίνοια, πρόνοια, βασιλικὴ, στρατηγικὴ, πραγματικὴ, πολιτικὴ, οἰκονομικὴ, ἠθικὴ, διαλεκτικὴ, ῥητορικὴ, φυσική.

2) a. o. O. S. 745: εἴδη ἀρετῆς, φρόνησις, σωφροσύνη, δικαιοσύνη, ἀνδρία.

nen, in den Aristoteles eingedrungen zu sein, als ihn Alexander hierbei geleitet" [1]), nur beistimmen. Die Mängel des Alexander liegen allerdings selten in positiven Abweichungen und Irrthümern, sondern vorwiegend in der unfruchtbaren, nicht viel über die Paraphrase hinausreichenden Art des Commentirens. Auch in seinen ethischen Untersuchungen bleibt Alexander durchaus dem Gedankengang, fast stehend selbst dem Wortlaut der Aristotelischen Schriften treu. Nur selten erlaubt er sich in der Terminologie Abweichungen, die aber auch nur dazu dienen gewisse Consequenzen auszusprechen, die des Meisters Worte noch verhüllt einschliessen. Hierzu rechne ich es, dass er die Einsicht, *φρόνησις*, ausdrücklich die Wissenschaft dessen nennt, was man zu thun und zu lassen habe, und ihr die übrigen Wissenschaften als einer anderen Tugend angehörig zur Seite stellt [2]).

Durchaus richtig betont er die umfassende Bedeutung der Einsicht für die Sittlichkeit: Fällt die Einsicht fort, so fällt auch die Tugend fort, denn darin, dass sie nach der rechten Vernunft geschehen, liegt aller Tugenden Wesensbegriff; die rechte Vernunft aber stammt aus der Einsicht [3]).

Auch die Natur der Einsicht charakterisirt er richtig: „Das Berathschlagen ist Sache der Einsicht und der ethischen Tugend, sofern dem schön Berathschlagenden ein richtiges Ziel vorliegen muss, auf welches hinblickend er über das Zweckdienliche berathschlagt. Es ist Sache der Einsicht zu forschen, wie man das rechte Ziel erreicht, welches die ethische Tugend bestimmt; denn diese ist eine Tugend

1) *Spengel:* Alexandri Aphrodisiensis naturalium et moralium ad Arist. philos. illustr. libri quatuor. München 1842. praefatio.

2) a. o. O. IV. 15. 261: εἰ ἡ φρόνησις ἐπιστήμη ἐστὶ ποιητέων τε καὶ οὐ ποιητέων — ἡ περὶ ταῦτα ἐπιστήμη ἄλλης ἀρετῆς ἀλλ' οὐ φρονήσεως.

3) a. o. O.: φρονήσεως ἀναιρουμένης ἀναιροῖτο ἂν ἡ ἀρετὴ τῷ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον ἐν πάσαις αὐταῖς τὸ εἶναι, ὁ δ' ὀρθὸς λόγος ἀπὸ φρονήσεως.

des strebenden Seelentheiles [1]).“ „Die Einsicht findet die auf das rechte Ziel abzweckenden Handlungen auf, und deshalb nennt man sie eine praktische Tugend, weil sie eben die Erkenntniss dessen ist, was zur Richtigkeit der Handlung hinführt [2]).“

Alexander bestimmt demnach in der That die Einsicht einmal als Wissenschaft *ἐπιστήμη*, sodann als praktische Tugend *ἀρετὴ πρακτική* und zwar letzteres, weil sie die Einzelhandlungen bestimmt. Es ist hiernach leicht zu errathen, worin er den Unterschied dieser praktischen Wissenschaft von den übrigen Wissenschaften sah, wenn er auch keine weiteren Ausführungen giebt.

Wie Alexander jene fragliche Stelle des sechsten Buches der Nikomachien interpretirt hat, aus welcher man die Lehre vom falschen *νοῦς πρακτικός* abstrahirte, lässt sich in sofern allerdings nicht mit Sicherheit entscheiden, als er jener Stelle selbst nicht erwähnt. Wäre aber an dem Orte wirklich eine für die Ethik wichtige Lehre und zwar ein völlig neues ethisches Vermögen eingeführt worden, so hätte er sie sicherlich nicht übergangen, da er aus den zunächstliegenden Capiteln genaue Angaben überliefert. Wir sind aber auch im Stande mit völliger Bestimmtheit zu behaupten, dass Alexander keinen derartigen *νοῦς πρακτικός* annahm, da wir aus seinem Commentar zur Psychologie wissen, dass er den *νοῦς πρακτικός* als eine berathschlagende Vernunftthätigkeit auffasste, und hieraus schliessen können,

1) a. o. O. IV. 22. 273: τὸ γὰρ βουλεύεσθαι τῆς φρονήσεως καὶ ἠθικῆς ἀρετῆς, εἴγε δεῖ μὲν τῷ καλῶς βουλευομένῳ τὸν σκοπὸν ὀρθὸν κεῖσθαι εἰς ὃν περὶ τῶν συντελούντων βουλεύεται. — εἴγε οἰκεῖον τῇ φρονήσει τὸ ζητεῖν πῶς οἷόν τε τυχεῖν τοῦ δέοντος σκοποῦ οὐ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς ὁρίσαι· αὕτη γὰρ τῆς ὀρεκτικῆς δυνάμεως ἀρετή.

2) a. o. O. IV. 30: ἡ γὰρ φρόνησις εὑρετικὴ τῶν πρὸς τὸν ὀρθὸν σκοπὸν συντελούντων πράξεων, διὸ καὶ τὴν φρόνησιν πρακτικὴν ἀρετήν φαμεν, ἐπεὶ ἡ γνῶσις αὐτὴ περὶ τῶν εἰς ὀρθότητα πράξεων συντελούντων.

dass er ihn von der Einsicht, die er sowohl praktisch als berathschlagend nennt, nicht unterschied [1]).

Alexander nennt mithin eine Vernunftthätigkeit praktisch nur, weil sie sich in den Handlungen bethätigt oder sofern sie berathschlagender Natur ist.

Diese Begriffsbestimmungen, welche von Alexander meist mit Aristotelischen Worten aufgeführt werden, scheinen in der Stoa, bei den Epikureern, Eklektikern und Skeptikern in Vergessenheit gerathen zu sein und auch die historischen Ueberlieferungen des Clemens Alexandrinus verrathen keine Einsicht in diese Lehren. Erst die gründlicheren historischen Studien und die universellere Philosophie der Neu-Pythagoreer und Neu-Platoniker weisen das Bewusstsein des Sachverhaltes wieder deutlicher auf.

So lesen wir in Plutarchs Buche über die ethische Tugend, an einer Stelle die auch Stobaeus überliefert [2]), den

1) Alexandri Aphrodis. libri duo de anima. Venetiis 1534. S. 137 u. 138: διὸ καὶ τῶν τῆς λογικῆς ψυχῆς δυνάμεων, ἡ μέν τίς ἐστι δοξαστική, ἡ δὲ ἐπιστημονική. καλεῖται δὲ ἑκατέρα νοῦς. ἀλλ᾽ ὁ μὲν πρακτικός τε καὶ δοξαστικὸς καὶ βουλευτικὸς ὃς ἀρχὴ γίνεται πράξεων, ὁ δὲ ἐπιστημονικός τε καὶ θεωρητικός.

2) *Stobaeus* Florilegium. ed. Gaisford. Lipsiae 1823. S. 83. Vgl. Plutarchi moralia ed. Wyttenbach II. 2. p. 813. — Ἐπεὶ δὲ οὐ πᾶσαν Ἀρετὴν μεσότητα ποιοῦσιν οὐδὲ ἠθικὴν καλοῦσι, λεκτέον ἂν εἴη περὶ τῆς διαφορᾶς ἀρξαμένοις ἄνωθεν. ἔστι τοίνυν τῶν πραγμάτων τὰ μὲν ἁπλῶς ἔχοντα, τὰ δὲ πὼς ἔχοντα πρὸς ἡμᾶς· ἁπλῶς μὲν οὖν ἔχοντα, γῆ, οὐρανὸς, ἄστρα, θάλαττα· πὼς δὲ ἔχοντα πρὸς ἡμᾶς, ἀγαθὸν, κακόν· αἱρετὸν, φευκτόν· ἡδὺ, ἀλγεινόν· ἀμφοῖν δὲ τοῦ λόγου θεωρητικοῦ ὄντος τὸ μὲν περὶ τὰ ἁπλῶς ἔχοντα μόνον ἐπιστημονικὸν καὶ θεωρητικόν ἐστι, τὸ δ᾽ ἐν τοῖς πὼς ἔχουσι πρὸς ἡμᾶς βουλευτικὸν καὶ πρακτικόν· ἀρετὴ δὲ τούτου μὲν ἡ φρόνησις, ἐκείνου δὲ ἡ σοφία. διαφέρει δὲ σοφίας φρόνησις ᾗ τοῦ θεωρητικοῦ πρὸς τὸ πρακτικὸν καὶ παθητικὸν ἐπιστροφῆς καὶ σχέσεώς τινος γενομένης ὑφίσταται κατὰ λόγον ἡ φρόνησις. διὸ φρόνησις μὲν τύχης δεῖται, σοφία δὲ οὐ δεῖται πρὸς τὸ οἰκεῖον τέλος οὐδὲ βουλῆς· ἔστι γὰρ περὶ τὰ ἀεὶ καὶ τὰ αὐτὰ ὡσαύτως ἔχοντα. καὶ καθάπερ ὁ γεωμέτρης οὐ βουλεύεται περὶ τοῦ τριγώνου, εἰ δυοῖν ὀρθαῖς ἴσας ἔχει τὰς ἐντὸς γωνίας, ἀλλὰ οἶδεν· αἱ γὰρ

Aristotelischen Gedanken weit klarer ausgesprochen als selbst bei Alexander: Da nicht jede Tugend ein mittleres Verhalten ist, noch ethisch genannt wird, so haben wir den Unterschied derselben aufzuweisen: von den Dingen, sind die Einen schlechthin oder an sich; die Anderen stehen in einem bestimmten Verhältniss zu uns. An sich seiend ist die Erde, der Himmel, das Meer; auf uns bezogen das Gute, Schlechte, Anzustrebende, zu Meidende, Freudige und Leidige. Indem zwar Beides von der Vernunft betrachtet wird, so ist doch nur das schlechthin Seiende Gegenstand des Vermögens wissenschaftlicher Erkenntniss oder des theoretischen Vernunftvermögens, während das in Bezug auf uns Seiende Gegenstand des berathschlagenden oder praktischen Vernunftvermögens ist. Die Tugend des letzteren ist die Einsicht, die des ersteren die Weisheit. Es unterscheidet sich aber die Einsicht von der Weisheit schon insofern, als wenn das theoretische Vermögen seinem Werthverhältniss zum praktischen und pathetischen nach beurtheilt wird, die Einsicht vernünftiger Weise der Weisheit weicht. Es bedarf auch die Einsicht der Gunst der Verhältnisse, wogegen die Weisheit zu dem ihr eigenen Werke weder deren, noch auch der Berathschlagung benöthigt ist; denn sie bezieht sich auf das Ewige immer sich Gleichbleibende, wie ja auch der Geometer nicht berathschlagt über das Dreieck, ob etwa seine Winkel gleich zwei Rechten sind, sondern dieses weiss. Die Berathschlagung dagegen bezieht sich auf das Veränderliche, nicht auf das Sichere und Beständige.

βουλαὶ περὶ τῶν ἄλλοτε ἄλλως ἐχόντων, οὐ περὶ τῶν βεβαίων καὶ ἀμεταπτώτων· οὕτως ὁ θεωρητικὸς νοῦς περὶ τὰ πρῶτα καὶ μόνιμα καὶ μίαν ἀεὶ φύσιν ἔχοντα μὴ δεχομένην μεταβολὰς ἐνεργῶν ἀπήλλακται τοῦ βουλεύεσθαι. τὴν δὲ φρόνησιν εἰς πράγματα πλάνης μεστὰ καὶ ταραχῆς καθιεῖσαν ἐπιμίγνυσθαι τοῖς τυχηροῖς πολλάκις ἀναγκαῖόν ἐστι καὶ τῷ βουλευτικῷ χρῆσθαι περὶ τῶν ἀδηλοτέρων· τῷ δὲ πρακτικῷ τὸ βουλευτικὸν ἐκδεχομένην ἐνεργεῖν ἤδη καὶ τοῦ ἀλόγου συμπαρόντος καὶ συνεφελκομένου ταῖς κρίσεσιν. — τοῦτο οὖν τοῦ πρακτικοῦ λόγου κατὰ φύσιν ἔργον ἐστί —.

So richtet sich die theoretische Vernunft (*θεωρητικὸς νοῦς*) auf das Erste und Beständige und was seiner immer sich gleichbleibenden Natur gemäss keine Veränderung zulässt, und in ihrer Thätigkeit verschmäht sie die Berathschlagung. Die Einsicht dagegen, welche zu den dem Irrthum und der Veränderung ausgesetzten Dingen herabsteigt, ist genöthigt, sich oft nach den Umständen zu richten und in Bezug auf die unklareren Dinge sich der Berathschlagung zu bedienen, und indem sie mit der praktischen Natur die Berathschlagung in sich aufnimmt, muss sie thätig sein in Verbindung mit dem vernunftlosen, sich ihren Urtheilen unterwerfenden Seelentheil. Dieses nun ist die naturgemässe Aufgabe der praktischen Vernunft.

Es ist wohl kaum zu zweifeln, dass dieser Angabe das zweite Capitel des sechsten Buches der Nikomachischen Ethik zu Grunde liegt und bis auf einige Abweichungen in der Terminologie, einige Unklarheiten des bildlichen Ausdrucks ist der Gedanke streng Aristotelisch.

Noch entschiedener spricht sich Jamblichus hierüber aus: „Wenn schon ein richtiges Wahrnehmen wünschenswerth ist, um wieviel mehr die Einsicht; denn sie ist gewissermassen eine richtige Wahrnehmung unserer praktischen Vernunft. Durch die eine werden wir, wenn wir uns leidend verhalten, nicht falsch wahrnehmen; durch die andere, wenn wir handeln, nicht falsch berathschlagen.“ [1]). Er fasst also die Einsicht als Tugend der praktischen oder berathschlagenden Vernunft auf. Die nämliche Anschauung liegt wohl auch dem Satze des Jamblichus zu Grunde, welchen uns Ammonius Hermias mittheilt: „Da die Erkenntniss in der Mitte liegt zwischen dem Erkennenden und Erkannten,

1) Jamblichi adhortat. ad Philos. II. Ed. Kiessling. Lipsiae 1813. S. 20: Εἰ εὐκτὸν ἡ εὐαισθησία, μᾶλλον σπουδαστὸν ἡ φρόνησις· ἔστι γὰρ τοῦ ἐν ἡμῖν πρακτικοῦ νοῦ οἱονεί τις εὐαισθησία. δι᾽ ἣν μὲν γὰρ, ἐν οἷς πάσχομεν, οὐ παραισθανόμεθα, δι᾽ ἣν δὲ, ἐν οἷς πράττομεν, οὐ παραλογιζόμεθα.

indem sie eine Thätigkeit des Erkennenden bezüglich des Erkannten ist, wie die Thätigkeit des Auges bezüglich des Weissen; so trifft es sich, dass bisweilen das Erkannte besser erkannt wird als seine Natur ist, bisweilen weniger gut, bisweilen entsprechend. Wenn wir nämlich sagen: unsere, die politischen Handlungen vollziehende Vernunft erkenne das Einzelne, indem wir dieses auf das Allgemeine zurückbeziehen; so ist offenbar hier die Erkenntniss etwas Besseres als das Erkannte; denn das Einzelne ist ein Veränderliches und Theilbares. Der Begriff dagegen, nach welchem die praktische Vernunft erkennt, ist untheilbar und unveränderlich [1]." Offenbar wird der *νοῦς πρακτικός* und der *νοῦς ὁ ἡμέτερος* als identisch gefasst. Der in politischen Handlungen thätige *νοῦς*, mittelst dessen man die Einzelhandlung durch den Allgemeinbegriff bestimmt, ist, soweit sich nach dieser, mit fremdartigen Elementen zersetzten Stelle seine Function erkennen lässt, wohl kaum von der Tugend des berathschlagenden Seelentheils, die vielfach als die politische charakterisirt wird, nämlich von der *φρόνησις* zu unterscheiden.

Es erhellt hieraus dass das Alterthum, so weit es von Aristotelischer Denkart beeinflusst war, nichts anderes unter der praktischen Vernunft verstand als eine berathschlagende, in den Handlungen selbst wirksame Vernunftthätigkeit, die in ihrer tugendhaften Vollendung die Einsicht oder *φρόνησις*

1) Ammonius Hermias de interpretatione. Ed. Orelli 172: ὡς ἡ γνῶσις μέση οὖσα τοῦ τε γινώσκοντος καὶ τοῦ γινωσκομένου, εἴπερ ἐστιν ἐνέργεια τοῦ γινώσκοντος περὶ τὸ γινωσκόμενον, οἷον τῆς ὄψεως περὶ τὸ λευκὸν, ποτὲ μὲν κρειττόνως γινώσκει τὸ γινωσκόμενον τῆς αὐτοῦ τοῦ γνωστοῦ φύσεως, ποτὲ δὲ χειρόνως, ποτὲ δὲ συστοίχως. — Ὅτε μὲν γὰρ τὸν νοῦν τὸν ἡμέτερον τὰς πολιτικὰς τῶν πράξεων προχειριζόμενον λέγομεν γινώσκειν τὰ καθ' ἕκαστα τῶν πραγμάτων ἀναφέροντες ταῦτα ἐπὶ τὰ καθόλου, δῆλον ὅτι κρείτονα ταῦτα ἐροῦμεν εἶναι τοῦ γινωσκομένου τὴν γνῶσιν, εἴπερ μεριστὸν μὲν καὶ ἐν μεταβολῇ τὸ καθ' ἕκαστον, ὁ δὲ λόγος καθ' ὃν ταῦτα ὁ νοῦς ὁ πρακτικὸς γινώσκει ἀδιαιρετός τε καὶ ἀμετάβλητος.

ist. Eine Aenderung dieser Auffassung und damit ein tiefgreifendes Missverständniss der Aristotelischen Ethik tritt erst weit später ein, so weit wir es aufzuweisen vermögen erst zur Zeit der Scholastiker.

c. Die Erfindung der Lehre durch die Scholastik.

Es kann einem philosophischen Autor nicht leicht etwas Schlimmeres zustossen, als Gegenstand gelehrter Schulübung zu werden. Dieses hat wie kein Anderer der Aristoteles im Mittelalter erfahren. Was den schulmässigen Arbeiten an Freiheit des Geistes und lebendigem Verständniss abgeht, das sucht es durch kleinliches Schematisiren und Classificiren, durch Rubriciren und Distinguiren — kurz durch Zudringlichkeiten aller Art zu ersetzen.

Ein Auge für das Geringfügige, die Neigung zu kindischem Spiel mit der Kategorientafel, das haftet selbst den Heroen scholastischer Weisheit von der Zeit her an, wo sie sich auf diesem Wege die Sporen der Gelehrsamkeit verdienten.

Es kann nicht in meiner Absicht liegen, die kaum zu überschätzende Bedeutung eines Albert und Thomas, ihr wahrhaft stupendes Wissen herabsetzen zu wollen. Es ist das Verdienst neuerer Forschungen, ihnen, von einem allgemeinen Standpunkte aus, in höherem Grade das Interesse der Zeit zugewandt, ihre Stellung in der Geschichte des menschlichen Geistes in ein rechtes Licht gesetzt zu haben [1].

Kommt es aber nicht darauf an, darzustellen und zu rühmen, was Jene unter der Beihülfe des Aristoteles geleistet, sondern zu prüfen, in wie weit sie ihn verstanden haben; so lässt sich eben doch wohl nicht leugnen, dass

1) *Hegel:* Vorlesungen Bd. III. *Prantl:* Geschichte der Logik. *Erdmann:* Grundriss der Gesch. d. Phil. Bd. I. *Kuno Fischer:* Geschichte d. neueren Philos. Bd. I. Einleitung.

eine gewaltige Kluft diese Kenner des Philosophen von einem Alexander, Eudemus, Theophrast, Simplicius trennt.

Diese Neigung zu kleinlichem Unterscheiden hat, wie überhaupt das Vorwalten des formal Dialektischen in dieser Zeit, den tieferen Grund in dem Wesen der Scholastik selbst. Um zwei heterogene Weltanschauungen zur Einheit zu verschmelzen bedarf es einer wohlgeübten Kunst, des scharfen Auges für jeden Punkt, der geeignet erscheint, die Brücken zu tragen, deren man schon zu ganz äusserlicher Verbindung bedurfte. Christliche Dogmatik und Aristotelische Ethik erscheinen aber in um so innigerer Verbindung, als es eine von der Dogmatik getrennte theologische Ethik im Mittelalter überhaupt nicht gab. Thomas leitet daher seine Secunda Secundae folgendermassen ein:

„Omnes virtutes sunt ulterius reducendae ad septem, quarum tres sunt theologicae, aliae vero quatuor sunt cardinales. Virtutum autem intellectualium una quidem est prudentia, quae inter cardinales virtutes continetur et numeratur. Ars vero non pertinet ad scientiam moralem, quae circa agibilia versatur: cum ars sit recta ratio factibilium, ut supra dictum est. Aliae vero tres intellectuales virtutes, scilicet sapientia, intellectus et scientia, communicant etiam in nomine cum donis Spiritus sancti. Unde simul etiam de eis considerabitur in consideratione donorum virtutibus correspondentium. Aliae vero virtutes morales omnes aliqualiter reducuntur ad virtutes cardinales [1]."

Man sieht hieraus, wie sich das Aristotelische System den theologischen Bedürfnissen anbequemen musste, und es kann nicht Wunder nehmen, dass der Sinn für die abgeschlossene Einheit und Vollendetheit desselben verloren ging, man zu Grübeleien und willkürlichen Interpretationen von Einzelstellen hingeführt ward.

1) *D. Thomae Aquinatis* opera moralia (sec. secundae) Antverpiae apud *Joannem Moretum* 1597 prologus.

So hat denn auch die Lehre vom falschen *νοῦς* ihre Geburtsstätte in der Scholastik, und die Art und Weise ihres ersten Auftretens lässt uns mit weit grösserer Sicherheit annehmen, dass ihre Keime nicht weiter zurück in der Vergangenheit liegen, als das Schweigen der älteren Quellen diese Meinung zu begründen vermochte.

Albertus Magnus übersetzt zuerst die einleitenden Worte Eth. N. ζ. 12: „*λέγομεν γὰρ γνώμην καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν καὶ νοῦν*", oder richtiger gesagt: er schreibt an Stelle des Wortlautes der vetus translatio: „dicimus enim gnomen et synesim et prudentiam et intellectum" — aus eigener Machtvollkommenheit: „dicimus enim gnomen et synesim et prudentiam et intellectum *practicum* [1]." Von diesem Augenblicke an giebt es in der Aristotelischen Ethik eine praktische Vernunft, die neben der *φρόνησις* ihren Bestand haben soll, und das Ansehen Alberts sorgte dafür dass die Lehre Verbreitung gewann, die synkretistischen Interessen der Folgezeit erfüllten die leere Form mit mannichfachem Inhalt. Veranlasst hat Albert zur Erfindung dieses Begriffes die nämliche Stelle, welche die neueren Ausleger bewog, an seiner Fassung festzuhalten; die eigentliche Ursache des Missverständnisses aber war damals, wie sie es heute ist, eine willkürliche unorganische Interpretation. Die betreffende Stelle lautet: „*καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὅρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως·* [2])

Der in den praktischen Syllogismen die zweite Prämisse auffassende *νοῦς* wird zum *νοῦς πρακτικός* gemacht, — hierin liegt der Fehler. Die Theorie, welche Albert auf Grund

1) *Beati Alberti Magni* Ethic. libri X. recogn. p. *Petr. Jammy* tom. IV. Lugduni 1651.

2) Eth. N. ζ. 12. 1143. 35 — b. 3.

dieser Stelle entwirft, lautet: „Die Vernunft als theoretische und praktische bezieht sich auf das Aeusserste nach beiden Seiten hin. Sie erfasst die **ersten Principien**, mögen sie nun Axiome oder Begriffe sein, durch unmittelbares Ergreifen. Dieses können sowohl Principien der Theorie als des Handelns sein. Diese theoretische Vernunft richtet sich auf die ersten unveränderlichen, nothwendigen Begriffe [1]." Albert weist demnach sowohl die obersten Prämissen des theoretischen als des praktischen Syllogismus dem theoretischen νοῦς zu.

„Die Vernunft bezieht sich aber auch auf das Einzelne und Aeusserste, auf die Sphäre in der die Handlung vor sich geht. Diese Vernunft ist die praktische, denn sie ist handelnd und bedarf darum der Kenntniss des Einzelnen. Sie bezieht sich auf das Einzelne und Aeusserste, auf das anders sein Könnende und zwar auf die zweite Prämisse mehr als auf die erste; denn in der syllogistischen Deduction wie im Handeln ist die erste allgemein und häufig falsch oder unsicher. Die zweite dagegen oder die untere liegt dem Einzelnen näher, weil sie das Besondere betrifft und mehr Princip des Handelns ist. Darum verschweigen auch die Rhetoren im Enthymem die obere Prämisse und schliessen von der unteren aus, weil diese ihrem Zweck, dem Einzelnen, näher steht [2]."

1) *Albert* a. o. O.: Intellectus enim sive sit speculativus sive practicus in utramque partem extremorum est. Est enim primorum principiorum sive sint axiomata sive termini, immediata applicatione acceptivus, sive illa principia sint contemplativa sive operationis. Speculativus quidem intellectus qui secundum demonstrationes est terminorum primorum, immobilium et necessariorum.

2) *Albert* a. o. O.: Intellectus etiam extremorum singularium in quibus est operatio, et hic est intellectus practicus hic enim est activus et adeo singularium oportet habere cognitionem. Practicus autem est extremi singularis et contingentis et est magis alterius propositionis quam primae. Prima enim in decursu syllogistico et in operabilibus universalis est, et frequenter falsa et dubia. Secunda autem sive minor quia singulari vicinior est particularis est et magis principiorum operis propter quod et Rhetores in enthymematibus suis tacent majorem et ex minori concludunt: eo quod minor singulari proposito vicinior est.

Zunächst argumentirt Albert nicht etwa von der Thatsache aus, welche hier allein vorliegt, dass die Vernunft die untere Prämisse erkennt; sondern ihr praktischer Charakter steht für ihn fest, und dieser postulirt die Kenntniss des Einzelnen. Bei der φρόνησις, welche als praktische Vernunftthätigkeit eingeführt ward, macht Aristoteles allerdings diesen Schluss: sie müsse, um praktisch sein zu können, das Einzelne einsehen; wollte man aber aus der Kenntniss des Einzelnen einen Schluss auf den praktischen Charakter machen, so wäre dieses logisch einfach falsch und demgemäss auch sachlich; denn die Wahrnehmung ist gewiss Erkenntniss des Einzelnen aber nie praktisch. Albert macht nun allerdings diesen Schluss nicht, hierzu war ihm die Syllogistik zu sehr gegenwärtig; aber er argumentirt mit einem Begriffe als gegebenem, der nur auf jenem Wege erlangt werden kann.

Wenn Albert zuerst der ganz richtigen Intention folgt, die obersten Prämissen sowohl des theoretischen als des praktischen Syllogismus der (theoretischen) Vernunft zuzusprechen, so sollte man erwarten, dass auch beiderlei zweite Prämissen ihr angehören sollten; denn wie dort die ersten Prämissen des praktischen Syllogismus nicht genannt werden, so hier, aus sehr naheliegenden Gründen, nicht die zweiten Prämissen des theoretischen Syllogismus. Sowohl das Beispiel aus der Rhetorik, wie der Wortlaut der translatio vetus hat Albert irre geführt.

Es lässt sich das Enthymem nicht so ohne weiteres dem praktischen Syllogismus vergleichen. Denn jenes ist ein abgekürzter Deductionsschluss, setzt die Kenntniss des Allgemeinen entweder voraus oder übergeht die obere Prä-

misse einfach darum, weil schon die untere Prämisse genügend überzeugend wirkt. Im Handeln dagegen kommt es auf die Mitwirkung der oberen Prämisse an, da die Subsumtion unter jene dem Handeln gerade den Charakter des Ueberlegten giebt, die Vernünftigkeit desselben bedingt [1]). Es wird darum auch mit keinem Worte im Texte erwähnt, dass die Vernunft in dem praktischen Syllogismus vorzugsweise die untere Prämisse auffasse (magis alterius propositionis quam primae); sondern es heisst einfach, die Vernunft fasst einerseits die allgemeinen Principien auf, andererseits die zweiten Prämissen im praktischen Syllogismus. In der That stimmt hiermit entschieden der Fortgang der Stelle: „*ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἕνεκα αὗται· ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὸ καθόλου*“ [2]), wonach ganz im Allgemeinen die Induction als Ursprung des Allgemeinen, der obersten und ersten Prämissen bezeichnet und darin der Erklärungsgrund gefunden wird, dass auch der Zweckbegriff, also die allgemeine Prämisse des praktischen Syllogismus, aus der unteren als seinen Principien abfolgt. Die untere Prämisse des praktischen Syllogismus ist das *δυνατόν*, die obere das *ἀγαθόν* [3]); das *ἀγαθόν* aber ist eben das *οὗ ἕνεκα*, der Zweckbegriff. Dieses aber hat Albert übersehen, weil die vetus translatio die Worte: „*ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἕνεκα αὗται*“, „sie sind Principien des Zweckes“, mit „principia enim ejus quod est cujus gratia ipsae“ übersetzte. Ob die vetus translatio bereits in der Auffassung des Sinnes fehlgriff, so dass ihr Wortlaut bedeutet: „sie sind Principien dessen, was um eines Zweckes willen geschicht“, mithin eine Verwechslung von Zweck und Mittel enthält; oder ob sie übertrug: *ἀρχαί* — principia,

1) Eth. N. ζ. 7. 1141. b. 15: οὐδ' ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον.

2) Eth. N. ζ. 12. 1143. b. 4.

3) de mot. an. 7. 701. 23: αἱ δὲ προτάσεις αἱ ποιητικαὶ διὰ δύο εἰδῶν γίνονται, διά τε τοῦ ἀγαθοῦ καὶ διὰ τοῦ δυνατοῦ.

γάρ — enim, *τοῦ* — ejus quod est, *οὗ* — cujus, *ἕνεκα* — gratia, *αὗται* — ipsae [1]), wage ich nicht zu entscheiden. Da sich auch sonst die Uebertragung von *τὸ οὗ ἕνεκα* mit quod cujus gratia findet [2]), so dürfte diese Annahme allerdings nahe liegen, so sehr die Wendung unserem Sprachgefühl widerstrebt. Ich meinerseits habe den Satz „principia enim ejus quod est cujus gratia ipsae“ immer mit: „sie sind Principien dessen, was um eines Zweckes willen ist“ übersetzt und bin daher geneigt gewesen, der vetus translatio selbst den Fehlgriff zuzuschreiben, da der griechische Text „*ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἕνεκα αὗται*“ nur heissen kann: „sie sind Principien des Zweckes“. Wenn diese Auffassung, wie ich wohl befürchten muss, auf einer Unkenntniss des Jargon der vetus translatio beruhen sollte, so kann ich mich hierüber nur damit trösten, dass Personen, die mich an Gelehrsamkeit weit übertreffen und dazu der Abfassung jener Uebersetzung zeitlich nahe standen, sich mit dieser Ausdrucksweise auch nicht besser abzufinden wussten. Während Lambinus nach dem Grundtext richtig übersetzt: haec enim pronuntiationum genera ejus cujus gratia res agitur principia sunt; während der Paraphrast ebenso richtig sagt: *ἀρχαί εἰσι καὶ αἰτία τοῦ τέλους τοῦ πρακτοῦ;* folgten Albert und Thomas der vetus translatio und geriethen beide auf einen Abweg. Albert ändert die Worte: principia enim ejus quod est cujus gratia ipsae der vetus translatio dahin ab, dass sich sofort jene auch von mir herausgelesene Bedeutung ergiebt, denn: illae enim propositiones sunt principia ejus quod est gratia finis kann nur

1) Das „ipse“, das sich in vielen Drucken findet, steht zweifellos für ipsae und entstand wohl durch falsches Lesen der Incunabeln. Vgl. *Th. Aquinatis* opera omnia. Parmae 1866. tom. XXI. — Bibl. univ. Lips. Aristot. 49.

2) Eth. Nic. ζ. 5. 1140. b. 16: αἱ μὲν γὰρ ἀρχαὶ τῶν πρακτῶν τὸ οὗ ἕνεκα τὰ πρακτά· vetus translatio: principia quidem enim operabilium quod cujus gratia operabilia.

heissen: jene Prämissen sind Principien dessen, was um eines Zweckes willen ist. Thomas behält hier wie auch sonst den Wortlaut treuer bei, indem er schreibt: principia sunt ejus quod est gratia cujus, fügt aber erklärend hinzu: id est sunt principia ad modum causae finalis, und macht hierdurch die Principien des Zweckes zu Zweckursachen, was nur unter Voraussetzung der Auffassung Alberts möglich ist.

Mag man nun geneigt sein, die Abweichung schon in der vetus translatio zu finden, oder sie Albert zuweisen, jedenfalls scheint mir in diesem Fehlgriff der erste Anstoss zur Annahme enthalten: diese Stelle handle vom *νοῦς πρακτικός*. Sind die Prämissen, welche der *νοῦς* auffasst, nicht mehr Principien des Zweckes, sondern der Handlung oder des Zweckdienlichen, so kann man sie leicht mit Thomas als Zweckursachen fassen; der die Zwecke auffassende *νοῦς* wird dann zum *νοῦς πρακτικός* und die Rhetorik muss erklären, warum gerade die zweite Prämisse Princip der Handlung sei.

In Wahrheit sind nur beide Prämissen und auch sie nicht ausreichend Principien der Handlung. Die zweiten Prämissen als solche können nur wiederum Principien einer Einsicht sein, und weil es eben Einzelerkenntnisse sind, können sie auf dem Wege der Induction zum Allgemeinen führen.

Im Uebrigen hatte sich Albert über seine Quelle, die translatio vetus, nicht zu beschweren; denn zu der freien Interpretation, welche er sich erlaubte, gab jene wortgetreue Uebersetzung keinen Anlass. Auch bei Averroes finde ich noch keine Spuren von dem *νοῦς πρακτικός* [1]).

Ob Albert noch anderweitige Veranlassungen als jene unklare Ausdrucksweise der vetus translatio zu seiner Inter-

1) Aristot. libr. mor. cum *Averroes* in mor. Nic. expos. Venetiis apud *Juntas* 1550: sunt quidem termini universales: eo quod universale quidem invenitur particularibus.

pretation vorlagen, darüber liessen sich nur auf Grund philologischer Specialuntersuchungen, etwa durch Vergleichung alter Handschriften der vetus translatio, durch Prüfung der Scholien, Muthmassungen aufstellen. Mir scheint dieses unwahrscheinlich zu sein, da Averroes für jenen *νοῦς πρακτικός* keinen Raum hat und selbst Thomas, der doch wohl unter Alberts Einfluss, unter Benutzung der nämlichen Quellen, seinen Commentar zur Ethik schrieb, angesichts des Textes die Irrwege meidet, die sein Meister betreten hatte. Er schreibt: Aristoteles zeigt, dass die Vernunft sich auf das Aeusserste bezieht und giebt an, dass die Vernunft in allem Denken, im theoretischen wie im praktischen, das Aeusserste auffasst; denn für die ersten und letzten Begriffe, von denen das Denken anhebt, giebt es kein begründendes Denken, sondern nur Vernunftauffassung. Die Vernunft aber ist zweifach: die eine bezieht sich auf die unbewegten und ersten Begriffe in den Beweisen, wogegen die in praktischen Dingen thätige Vernunft sich auf das in anderem Sinne Aeusserste bezieht, nämlich auf das Einzelne, auf die zweite Prämisse, nicht auf die allgemeine, welches eben die obere ist, sondern auf das Einzelne, auf die untere Prämisse im praktischen Syllogismus [1]).

Obwohl sich auch bei Thomas darin eine leichte Abweichung zeigt, dass er den Ausdruck: „*ὁ δ᾽ ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως*“ so wiedergiebt, dass die Worte *ἐν ταῖς πρακτικαῖς* eine nä-

1) Sancti *Thomae Aquin.* op. omn. Parmae 1866. tom. XXI. 215. — *Th. Aquin.* in libr. Ar. od. Nic. expos. Venetiis 1562. — Ostendit, quod intellectus sit circa extrema. Et dicit, quod intellectus in utraque cognitione, scilicet tam speculativa quam practica est extremorum, a quibus scilicet ratio incipit, est intellectus, et non ratio. Est autem duplex intellectus. Quorum hic quidem est circa immobiles terminos et primos, qui secundum demonstrationes. Sed intellectus qui est in practicis, est alterius modi extremi, scilicet singularis, et est alterius propositionis, id est non universalis, quae est quasi major, sed singularis, quae est minor in syllogismo operativo.

here Bestimmung des „ὁ δέ“ werden, und dadurch, dass sie sich von dem Object ablösen, den Uebergang zum Begriffe eines νοῦς πρακτικός erleichtern; so vermeidet er doch in seiner Paraphrase diesen Fehlgriff. Ja die Begründung, die er hinzufügt, trägt so allgemeinen Charakter, dass jeder Verdacht, auch er könnte hier ein besonderes praktisches Vermögen angenommen haben, völlig zurücktritt. Er sagt: „Der Vernunft wird deshalb die Auffassung des Einzelnen zugesprochen, weil sie eben das Vermögen der Principien ist; das Einzelne aber deshalb Princip ist, weil man aus ihm das Allgemeine gewinnt [1].“

Dass Thomas diese das Einzelne erkennende Vernunftthätigkeit keineswegs auf das Handeln und die Sphäre sittlicher Beurtheilung eingeschränkt dachte, geht einerseits aus dem Beispiel hervor, das er anführt: „Daraus, dass dieses Kraut diesem Menschen zur Genesung verhalf, hat man den Satz gewonnen: dass diese Kräuter-Art heilende Kraft besitzt [2]“; denn dieses Datum, das uns die Vernunft zuführt, trägt offenbar den nämlichen Charakter, wie alle Einzelerkenntnisse, von denen die Induction anhebt und das Allgemeine gewinnt. Andererseits ist es auch nur aus dieser allgemeinen Auffassung erklärlich, dass Thomas diese Vernunft mit dem νοῦς παθητικὸς καὶ φθαρτός de an. γ. 5 identificirt, von welchem doch Niemand behaupten wollen wird, dass es der νοῦς πρακτικός sei [3]).

Es bleibt hiernach wohl kaum etwas Anderes übrig, als die Ehre der Erfindung dem Grossen Albert zuzusprechen,

1) a. o. O.: Quare autem hujusmodi extremi dicatur intellectus, patet per hoc, quod intellectus est principiorum. Et quod singularia habeant rationem principiorum patet, quia ex singularibus accipitur universale.

2) a. o. O.: ex hoc enim quod haec herba fecit huic sanitatem, acceptum est quod haec species herbae valet ad sanandum.

3) a. o. O.: et hunc Philosophus vocat in tertio de anima intellectum passivum qui est corruptibilis.

und sein Ansehen hat hingereicht, derselben allgemein Eingang zu schaffen. Sehen wir doch schon Thomas, der sich dem Aristotelischen Texte gegenüber noch durchaus correct benahm, in seinem systematischen Werke vollständig von der Anschauungsweise Alberts beherrscht.

Hier tritt in der Untersuchung über das Verhältniss der Einsicht, und der Vernunft eine praktische neben der theoretischen auf, und so vielerlei Richtiges Thomas vorbringt, trägt er doch wesentlich zur Verwirrung der Sache bei.

Er bemerkt richtig: „Omnis autem deductio rationis ab aliquibus procedit quae accipiuntur ut prima, unde oportet quod omnis processus rationis ab aliquo intellectu procedat.“ Unter dieses allgemeine Gesetz subsumirt er die Thätigkeit der Einsicht, φρόνησις: „quia ergo prudentia est recta ratio agibilium, ideo est necesse quod totus processus prudentiae ab intellectu derivetur.“ Er schliesst völlig logisch weiter: „ratio prudentiae terminatur sicut ad conclusionem quandam ad particulare operabile, ad quod applicat universalem cognitionem. Conclusio autem singularis syllogicatur ex universali et singulari propositione. Unde oportet quod ratio prudentiae ex duplici intellectu procedat.“ Jetzt kommt es auf die Vertheilung der zwei Prämissen an: „quorum unus est, qui cognoscitivus universalium, quod pertinet ad intellectum, qui ponitur virtus intellectualis: quia naturaliter nobis cognita sunt, non solum universalia principia speculativa, sed etiam practica: sicut nulli esse malefaciendum [1].“ — Es ist also wie bei Albert die nämliche Vernunft, welche die Obersätze der theoretischen wie der praktischen Syllogismen erkennt. Ist diese Vernunftthätigkeit nun zweifellos theoretisch, wie auch Thomas dieses anderen Ortes zugesteht [2]), so ist gar nicht zu begreifen, warum er die Vernunftthätigkeit, die den Untersatz erkennt, praktisch nennt.

1) *Thomas* op. mor. Secunda Secundae quaest. XLIX. art. II.

2) a. o. O. quaest. VIII. art. III.

Und doch sagte er ausdrücklich: „intellectus practicus non est circa necessaria, sed circa contingentia aliter se habere", und auf diese praktische Vernunft sich beziehend, sagt er an ersterer Stelle: „Alius autem intellectus est, qui est cognoscitivus extremi, id est alicujus primi singularis, seu principii contingentis operabilis propositionis, scilicet minoris quam oportet esse singularem in syllogismo prudentiae."

Alle Prämissen sind in gleicher Weise Urtheile, mag der Schlusssatz eine Erkenntniss sein oder eine Handlung. Sind nun die oberen Prämissen beider Syllogismen, des theoretischen wie des praktischen, Urtheile, die aus der theoretischen Vernunft stammen; trägt die untere Prämisse des theoretischen Syllogismus denselben Charakter wie ihr Obersatz; so ist auch zweifellos der Untersatz des praktischen Syllogismus eine theoretische Erkenntniss. So wie das Urtheil: „dieses ist schwarz" keine praktische Vernunftthätigkeit involvirt, so wenig dasjenige: „dieses ist gut"; denn dann müsste auch sein Obersatz: „Alles Gute soll man thun" eine praktische Vernunfterkenntniss sein und dieses behauptet selbst Thomas nicht. Die Begründung aber, die er für seine Ansicht beibringt, lässt die Uebersetzung, die er benutzte, durchblicken und verkehrt die Sache natürlich völlig: „hoc autem principium singulare est aliquis singularis finis", und man braucht nur noch zu lesen: „recta aestimatio de fine particulari et intellectus dicitur, inquantum est alicujus principii, et sensus, inquantum est particularis, non autem hoc est intelligendum de sensu particulari sed de interiori, quo de particularibus judicamus [1]", so hat man die ganze Lehre von der zwecksetzenden praktischen Vernunft, wenn auch noch in ungeordneter Form, beisammen. Nun steht aber Eth. N. ζ. 12, worauf sich Thomas beruft, nicht: dass der Untersatz ein Einzelzweck

1) *Thomas* op. mor. quaest. XLIX. art. II.

ist, noch auch, dass er Princip eines solchen ist; sondern nur: „die unteren Prämissen sind Principien des Zweckes, denn aus dem Einzelnen wird das Allgemeine erkannt", mithin sind sie Principien des Allgemeinen und dieses eben ist der Zweck. Auch Thomas' Auffassung beruht demnach auf seiner falschen Interpretation jener Stelle der vetus translatio und auf Alberts Autorität.

Sachlich wird allerdings zunächst durch die Einführung dieses Begriffes nichts geändert, denn die Scholastik hat nicht in erster Linie das System des Aristoteles in seiner Eigenart und Reinheit im Auge; sondern vielmehr ein aus diesem und dem Christenthum erwachsenes Drittes ist der Gegenstand ihrer Bestrebungen.

Für die scholastische Fassung der Ethik war es gleichgültig, ob der *νοῦς* oder der *νοῦς πρακτικός* die sittlichen Einzelurtheile lieferte. Zunächst war dem Schulinteresse Genüge geschehen, man hatte eine neue Distinction gewonnen, das Schema bekam ein regelmässigeres schöneres Aussehen; über den tieferen Zusammenhang dieser Begriffe zerbrach man sich nicht weiter den Kopf. Die Terminologie musste allerdings hierdurch in Verwirrung gerathen, aber dieses hatte in der Zeit nicht viel zu bedeuten, wo der materiale Inhalt nicht an die ursprünglichen Termini gebunden, jedenfalls durch sie nicht völlig umfasst ward. Einer jeden Tugend stellte man ein donum Spiritus sancti zur Seite; sowohl die theoretische als die praktische Vernunft bedürfen einer Ergänzung aus höherer Quelle: Cum cognitio hominis a sensu incipiat, quasi ab exteriori, manifestum est, quod quanto lumen intellectus est fortius, tanto potest magis ad intima penetrare. Lumen autem naturale nostri intellectus est finitae virtutis. Indiget ergo homo supernaturali lumini ut ulterius penetret ad cognoscendum quaedam, quae per lumen naturale cognoscere non valet [1]).

1) *Thomas* op. mor. quaest. VIII. art. I.

Auch als das Zeitalter der Renaissance die Kenntniss der griechischen Sprache in den Westen verpflanzte, als das Studium der Grundtexte allgemeineren Eingang fand, beeinflusste das kirchliche wie das wissenschaftliche Ansehen Alberts und Thomas' noch lange Zeit hindurch die Literatur.

Der erste Fortschritt machte sich auf philologischem Gebiete geltend, die Mängel der alten schlechten Uebersetzungen wurden unschädlich, selbst der Grundtext ward tüchtigen Revisionen unterzogen. Der philosophische Geist aber konnte sich nur allgemach von den Nachwirkungen der scholastischen Methode befreien, und als es ihm endlich gelang, da traten neue Gedanken befruchtend und fördernd in die Zeit ein und führten das philosophische Interesse zu selbstständiger Production über das Commentiren Aristotelischer Schriften hinaus. Die Physik und Metaphysik blieben allerdings noch immer die Vorschule und der Anknüpfungspunkt für die neu erwachten Wissenschaften; für die Ethik dagegen war das Interesse bald in entschiedener Abnahme begriffen und das Studium derselben ging in die Hände der Philologen über oder ward von Geistlichen und Schulmännern zu praktischen Zwecken betrieben.

So sehen wir zwar schon in der Paraphrase der Ethik, die muthmasslich Andronikus Kallistus [1]) zum Verfasser hat, die Unklarheit der vetus translatio ausgemerzt, indem sie den Satz: „*ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἕνεκα αὗται*“ richtig mit: „*ἀρχαί εἰσι καὶ αἰτία τοῦ τέλους τοῦ πρακτοῦ*“ umschreibt; aber der Paraphrast lehrt mit Albert und Thomas: „*νοῦν δὲ λέγω τὸν πρακτικὸν ὃς ἀρχὰς ἔχει τὰ μερικὰ καὶ αἰσθητά.*“ Gerade diese Paraphrase aber ist das Schoosskind

1) Ἀνδρονίκου Ῥοδίου Eth. Nic. Paraphrasis cum interpretatione *Danieli Heinsii*, Lugd. Batav. 1617. Die handschriftlichen Notizen des Exemplares der Münchner Bibliothek haben gewiss Recht, die Abfassung durch den Rhodier zu bezweifeln und auf den Thessalonicher Andronikus, einen Zeitgenossen des Paleologen Gregor, hinzuweisen.

der modernen Auslegung geworden und neuere Commentare messen ihr einen wohl übertriebenen Werth bei; da ein tieferes Verständniss des organischen Zusammenhanges der Ethik in ihr nicht in höherem Maasse angetroffen wird als in den lateinisch geschriebenen Werken. In der Hauptsache stimmt Eustratius bezüglich der vorliegenden Frage mit dem Paraphrasten überein [1]). Aus diesen Quellen ging der Fehler in die Commentare von Michelet und Cell über.

Man darf die Leistungen des sechzehnten Jahrhunderts im Gebiete Aristotelischer Studien nicht darnach bemessen, in wie weit sie eine Lösung von Fragen enthalten, welche die gegenwärtigen Untersuchungen beschäftigen. Die Fragen, die wir heute an die Philosophie des Aristoteles stellen, sind wesentlich durch den Entwicklungsgang der Speculation bedingt, wie sie ihn seit dem siebenzehnten Jahrhundert genommen hat und können darum auch nur in sehr untergeordneter Weise die Gelehrten jener Zeiten beschäftigt haben, zumal da sie nur zu geringem Theil in rein philosophischem Interesse ihre Werke schrieben.

Sieht man dagegen die Textrevisionen und neuen Ausgaben an, die diese Zeit hervorrief; beachtet man: dass die namhaftesten Männer dieses Jahrhunderts, trotz der sehr abweichenden Interessen denen ihre Lebensaufgabe geweiht war, mit zahlreichen Beiträgen in der Geschichte der Aristotelischen Philosophie verzeichnet stehen; so wird man die Bedeutung, welche Aristoteles auch nach den Zeiten seiner Alleinherrschaft für die geistige Entwicklung Europas behielt, nicht gering schätzen dürfen.

1) *Eustratii* Commentaria. Venetiis 1536. S. 110.

d. Die Ausbildung der Lehre in der Gegenwart.

Das Verdienst, der Lehre vom νοῦς πρακτικός ganz besonders die Aufmerksamkeit zugewandt zu haben, gehört der Neuzeit an.

Eine bloss fehlerhafte Auffassung wird zur Häresie, sobald sich ein Interesse mit ihr verbindet. Ein Irrthum bleibt oft lange unbemerkt, wenn er aber einen maassgebenden Platz im Organismus der Wahrheit beansprucht, so muss er seine Zugehörigkeit vor der Kritik ausweisen. Ein Interesse an der Lehre vom falschen νοῦς konnte sich aber allerdings erst in den ethischen Bestrebungen der Neuzeit geltend machen. Kant hatte der Ethik des Aristoteles einen entschiedenen Absagebrief geschrieben. Ob er hier oder dort in der Auffassung jenes Systems irrte, ist gleichgültig; in der Hauptfrage hatte er unzweifelhaft Recht. Schon Schleiermacher ging über den Standpunkt Kants hinaus, ob mit Recht oder Unrecht, das zu entscheiden ist hier nicht der Ort. Ich meinestheils halte ein jedes Verlassen der Kantischen Grundlegungen für einen Rückschritt; nur soweit sie Grundlagen bleiben, gehört einem ethischen Systeme die Zukunft. Eine völlig rückläufige Bewegung im Gebiete der Ethik schlug Trendelenburg ein[1]). Eine jede rückläufige Bewegung ist aber unhistorisch in doppeltem Sinne. Sie misskennt den historischen Process, indem sie überhaupt zurückgeht; sie verkennt dem zu Folge auch das Geschichtliche, worauf sie zurückgehen will. Eine Propaganda für die Aristotelische Ethik ist schlechthin paradox, sie ist es in dem Grade wie die Sehnsucht nach dem Urchristenthum; beides ist eine Verwechslung des Unentwickelten mit dem Idealen. Um diesen Widerspruch zu verdecken, redet man von „Missverständnissen", von „tieferer

1) Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. Leipzig 1860.

Auffassung", von „philologischer Methode" und wie die Aushängeschilde heissen mögen, unter denen man die alte Waare feil bietet. Zu einer solchen Reclame nutzte man nun auch die Lehre vom falschen νοῦς, und es ist Trendelenburgs Verdienst, ihr eine Gestalt gegeben zu haben, die sie als eine unmögliche Zuthat zum Aristotelischen System erkennen lässt.

Wir haben die Entstehungsgeschichte der Lehre verfolgt, jetzt kommen wir zu ihrer systematischen Ausbildung. Schon bei Ritter finden sich einige Ansätze. Er spricht von der φρόνησις, die er „praktische Einsicht" nennt, und sagt: „Diese Festigkeit in der praktischen Einsicht leitet Arist. von der Wirksamkeit der Vernunft ab, welcher überhaupt die Erkenntniss der Wahrheit zukommt (Nic. VI. 2) und welche uns über das Schwankende der Meinung erhebt. Doch ist die Vernunft in der praktischen Einsicht, der Vernunft, welche die Gründe der Wissenschaft erkennt, entgegengesetzt, denn sie bezieht sich nicht auf die höchsten Begriffe, sondern auf die niedrigsten Grenzen der Wissenschaft, auf das Einzelne, mit welchem das Handeln sich beschäftigt, und welches durch einen gewissen Gemeinsinn für das, was uns gut, erkannt wird, welcher Gemeinsinn eben als die praktische Vernunft angesehen werden muss. Hiermit werden wir denn in der That auf den Anfang des sittlichen Handelns verwiesen, welcher sich nicht weiter verfolgen lässt. Es ist diess wie mit den unbeweisbaren Anfängen der Wissenschaft[1])."

Es ist ein Verdienst Ritters, dass er die beiden Stellen Eth. N. ζ. 2 und 12 in Verbindung gebracht hat; denn will man aus letzterer einen νοῦς πρακτικός herauslesen, so muss man sich allerdings mit der ersteren abfinden, die ihn ausdrücklich lehrt. Dieses haben spätere Ausleger wie

1) *Heinrich Ritter:* Gesch. der Phil. III. S. 335. Hamburg 1831.

Trendelenburg übersehen. Freilich hätte Ritter besser gethan, den Widerspruch als die Identität beider Stellen zu betonen, denn hierdurch zeigt er, wie ihm das Verständniss für den Zusammenhang völlig abgeht.

Es hat sich allgemach eine ganz stereotype Terminologie ausgebildet, die lediglich zum Uebergehen halbbewusster Unklarheiten dient. Man braucht bei einiger Uebung gar nicht mehr auf die Sache zu achten, sondern die Wahl der Ausdrücke besagt schon, dass der Schriftsteller hier nicht auf den Grund der Sache zu sehen vermochte. Ich meine Worte wie: Ableitung, Abstammung, Wirksamkeit, Bezogenheit, Leitung, Sitz haben und dergleichen mehr, worunter jeder sich das Mannichfaltigste denken kann. Sie sind leider nicht ganz zu vermeiden, da die Sprachen sich nicht immer decken; bei schwierigen Definitionen angewandt sind sie aber überaus misslich.

So sagt Ritter, gestützt auf Eth. N. ζ. 2: „Diese Festigkeit in der praktischen Einsicht leitet Ar. von der Wirksamkeit der Vernunft ab, welcher überhaupt die Erkenntniss der Wahrheit zukommt.“ Einfach und richtig lautet der Satz: „Die Einsicht ist eine Art der Vernunftthätigkeit und erkennt als solche die Wahrheit.“ Hiermit wäre aber nichts gewonnen, denn wenn die Einsicht ihrem Wesen nach Vernunftthätigkeit ist, so kann der falsche *νοῦς πρακτικός* aus cap. 12, der nur ein Theil der Einsicht ist, nicht mit jener Vernunft, welche den Gattungsbegriff der Einsicht bildet, identificirt werden. Ihm zu Liebe ist nun auch die *φρόνησις* nicht mehr eine Art des wirklichen *νοῦς πρακτικός*, sondern aus diesem wird nur ihre „Festigkeit abgeleitet“ und dieser kann darnach allenfalls auch mit dem falschen *νοῦς πρακτικός* identisch sein, da jedes Vernunftvermögen schliesslich zur „Festigkeit“ der Einsichten beiträgt. Der falsche *νοῦς* gewinnt hierdurch eine Belegstelle für seine höchst fragliche Existenz. — Das Resultat: „Die praktische

Vernunft als gewisser Gemeinsinn für das, was uns gut“, ist denn in der That eine nicht übele Acquisition. Sie leidet aber an drei Fehlern: Erstens ist jener Gemeinsinn nicht die praktische Vernunft; zweitens darf man jene Wahrnehmung, die Aristoteles *νοῦς* nennt, nicht Gemeinsinn nennen, da dieses ein fest bestimmter Begriff der Psychologie ist; drittens könnte diese Wahrnehmung höchstens angeben was „gut“, nicht aber was „uns gut“ ist, wie ja auch die Wahrnehmung des Süssen oder die des Freudigen nur sagt, dieses ist süss oder freudig, nicht aber „uns süss“ oder „uns freudig“. Ebensowenig ist die Meinung begründet worden: dass dieser Gemeinsinn den Anfang des sittlichen Handelns bilde; denn die zweite Prämisse, die ihm zugesprochen wird, setzt im praktischen Syllogismus doch wohl schon die erste voraus. Die zweite Prämisse oder der sie auffassende *νοῦς* wäre also entweder ein Anfang, der einen weiteren Anfang voraussetzt, oder es müsste gezeigt werden, wie aus der zweiten Prämisse auch die erste, als aus ihrem Anfang, hervorgeht. Die beiden Fragen, auf die es hier vornehmlich ankommt, betreffen einmal die Existenz, zum Anderen die Aufgabe des falschen *νοῦς*. Für die Existenz führt Ritter eine Belegstelle an, die durchaus das Gegentheil leistet von dem, was ihr zugemuthet ist, denn der *νοῦς πρακτικός* ist eine berathschlagende Thätigkeit, jener *νοῦς*, den man fälschlich als praktisch bezeichnet, soll dagegen gerade ein unvermitteltes Urtheil abgeben.

Was die Aufgabe oder die Function dieses angeblichen *νοῦς πρακτικός* anlangt, so begeht Ritter eben den Fehler, dass er durch die Fassung: er erkenne was „uns gut“, über die Angabe bei Aristoteles: „der *νοῦς* erfasst die zweite Prämisse“ schon hinausgreift, sofern die Objectivität des Urtheils dadurch geschädigt wird, dass es in Beziehung zum Subject und seinem Willen tritt. Der Schritt, welcher

dazu führt, dem νοῦς ein Setzen des Zweckes zuzuweisen, ihm eine bestimmende und in modernem Sinne praktische Bedeutung beizulegen, ist hierdurch sehr verkürzt worden. Die zweite Prämisse ist ein Urtheil. Dieses ist der einzige Anhaltspunkt, den wir bei einer Begriffsbestimmung des νοῦς = αἴσθησις gebrauchen dürfen. Weil Ritter hieran nicht festhält, führt ihn auch der Weg, den er betritt, um jene Gleichsetzung zu erklären, ungeachtet es durchaus der richtige ist, nicht zum Ziel. Ritter sagt: „So wie Plato zuweilen zu rathen scheint, die sinnliche Erregung zu fliehen; so scheint Arist. zuweilen Sinn und Verstand in einander aufgehen zu lassen. Hierher müssen wir es rechnen, wenn er von einer sinnlichen Wissenschaft spricht, wenn er auch die Unterscheidung als ein Werk der Empfindung betrachtet oder gar ein Empfinden des Guten und Bösen, des Gerechten und Ungerechten kennt, Arist. geht in dieser Richtung so weit, dass er wohl zuweilen eine gewisse Art der Empfindung schlechthin Verstand oder Vernunft nennt (Eth. N. ζ. 12). Um diese Ausdrucksweise des Arist. zu verstehen, muss man bemerken, dass er überhaupt die Empfindung und das Empfindbare in einer engeren und einer weiteren Bedeutung nimmt. Er erklärt, man könne sagen, dass dreierlei empfunden werde, das, was der Gegenstand des einzelnen Sinnes ist, die besondere Erscheinung, das, was Gegenstand der Sinne überhaupt ist, die allgemeinen Arten der Erscheinung in Raum und Zeit, und endlich das, was als das zum Grunde Liegende die sinnliche Empfindung erregt, wie etwa der einzelne Mensch; aber er lässt dabei nicht unbemerkt, dass nur die beiden ersten Gegenstände an sich und in eigentlichem Sinne empfunden werden, während das einzelne Wesen nur nebenbei oder beziehungsweise empfunden wird. Und in der That, das beziehungsweise Empfinden ist eigentlich Gegenstand der Verstandeserkenntniss, so dass hiernach die Begriffe des vom Verstande Erkennbaren und beziehungsweise Sinnlichen in einander laufen [1].“ Zunächst ist von Ritter unterlassen, unter den Gegenständen des Empfindens das Freudige (ἡδύ) und Leidige (λυπηρόν) zu erwähnen, und hierdurch fehlt eine jede Vermittlung der übrigen Empfindungs- oder richtiger Wahrnehmungsobjecte mit dem Guten. Ferner ist die Vorstellung, als liefen in dem αἰσθητὸν κατὰ συμβεβηκός Verstand und Wahrnehmung in einander, durchaus falsch; denn eben weil der Träger des Wahrnehmbaren selbst nicht wahrgenommen wird, sondern für die Wahrnehmung etwas Beiläufiges ist, wird er so bezeichnet. Eben so gut könnte man sagen, die Begriffe des Arztes und Baumeisters liefen in einander, weil der Baumeister κατὰ συμβεβηκός Arzt ist. Es bietet darum diese Wahrnehmungsart gar keine Erklärung für die Wahrnehmung des Guten oder die Natur des νοῦς, welcher als Wahrnehmung die untere Prämisse liefert. Hierfür könnte nur eine Untersuchung über das, dem Wahrnehmen zugesprochene, Unterscheiden oder Urtheilen Aufschluss geben; dieses hat Ritter aber übergangen.

So wenig Ritter im Stande ist, jenem νοῦς den Charakter des praktischen zu sichern, so wenig kann er uns ein klares Bild von der Thätigkeit desselben entwerfen; indem er ungeachtet dessen einen νοῦς πρακτικός aus Eth. ζ. 12 herausliest, bringt er die alte scholastische Auffassung in Erinnerung; indem er den „gewissen Gemeinsinn“ hinzuthut, giebt er Anlass zu weiteren Unklarheiten.

Eine weitere Berücksichtigung findet die Lehre durch Trendelenburg, Brandis und Zeller.

Trendelenburg behauptet: Aristoteles habe, wie er auf theoretischem Gebiet eine unmittelbar die höchsten Einsichten erfassende Vernunft annahm, auch gelehrt, die praktische Vernunft erfasse unmittelbar die richtigen Einzelzwecke

1) *Ritter* a. o. O. S. 47.

unseres Handelns. Die exegetische Begründung wird gewonnen, indem die berücksichtigten Stellen des Textes falsch interpretirt, die wichtigsten aber übergangen werden.

Brandis fällt die unlösbare Aufgabe zu, den von Trendelenburg construirten Begriff mit der wirklichen Lehre des Aristoteles in Einklang zu setzen, wobei sich nothwendig arge Widersprüche ergeben.

Zeller endlich hat das schwierige Geschäft, dem neuen Begriff in der Aristotelischen Terminologie ein Unterkommen zu schaffen, wodurch sich das ohnehin complicirte Gebäude zu einem wahren Labyrinth ausgestaltet. Wir müssen in der Widerlegung den Forschern einzeln nachgehen.

Alle misslichen Consequenzen, die sich allenfalls aus den Anregungen Ritters gewinnen lassen, treten in der Auffassung der Lehre zu Tage, wie sie Trendelenburg, allem Anscheine nach ohne sich auf Ritter zu stützen, ausgebildet hat. Trendelenburg führte nicht eine umfassende Darstellung des Aristotelischen Systems auf jenen Punkt hin, sondern historisch-kritische Abhandlungen über die ethischen Principien verschiedener Philosophen, scheinen seine Beiträge und Erklärungen zu einzelnen Stellen der Ethik hervorgerufen zu haben, da sich ein Zusammenhang der Tendenzen nicht verkennen lässt. In der Abhandlung „Herbarts praktische Philosophie und die Ethik der Alten“ [1]) kommt er zu dem Resultat: „Für das Studium der philosophischen Ethik steht es noch gegenwärtig nicht anders, als zu der Zeit, da die erneuerten Statuten der Universität Greifswald die Erklärung der Nikomachischen Ethik ausdrücklich vorschrieben: cum eo opere in tota hac philosophiae parte vix aliquid praestantius aut absolutius habeatur. Dies Urtheil vom Jahre 1545 gilt noch heute.“ Hiergegen lässt sich, da es wesentlich eine Frage von pädagogischer Bedeutung ist,

1) *Trendelenburg:* Hist. Beitr. III. Berlin 1867. S. 170.

ob dieses oder jenes Werk sich zur Grundlage für Vorlesungen eignet, nicht viel einwenden. Wenn aber Trendelenburg behauptet: „Bis jetzt hält Aristoteles gegen die Späteren Stand und zwar durch die richtige Grundlage des Princips“ [1]); wenn er in dem Aufsatz: „Der Widerstreit zwischen Kant und Aristoteles in der Ethik“ seine drei Schlussthesen mit dem Refrain endet: „In der Richtung des Aristoteles liegt ein Princip, das“ kurzgesagt, eben besser ist [2]); so wird man allerdings neugierig: wie Trendelenburg wohl die Principien des Aristoteles auffassen mochte, um zu einem so anderen Resultat zu gelangen, als die historische Entwicklung der Ethik. Hierüber geben uns einige Beiträge zum sechsten Buche der Nikomachischen Ethik Aufschluss [3]). Sie stehen unter einander in ziemlich enger Beziehung und behandeln wesentlich die Principien. Zwei davon berühren unseren Gegenstand. Die erste macht auf zwei Seiten die schwierigste Frage der Aristotelischen Erkenntnisstheorie ab. Ich behandle die Beweisführung an einem anderen Orte. Der wesentliche Inhalt ist, dass Trendelenburg im Interesse eines „tieferen Verständnisses des Aristoteles“ die unmittelbarere Erkenntniss der Principien vertheidigt und zu diesem Zwecke eine wichtige Stelle der Ethik aus dem Texte zu streichen sich veranlasst sieht. Anstatt, wie dieses allein zulässig ist, diese Frage der allgemeinen Erkenntnisstheorie aus dem inneren Zusammenhange der einschlagenden Schriften, der Psychologie der Analytiken und der Metaphysik zu beleuchten, benutzt er einen Streifzug durch das sechste Buch der Nikomachischen Ethik, um die nur scheinbar begründete Conjectur zu machen: „So scheinen denn die Worte ἐπαγωγὴ ἄρα ein Einschiebsel zu sein, das vielleicht ein

1) a. o. O.
2) a. o. O. S. 213.
3) Hist. Beitr. II. S. 365.

Leser als eine kurze eigene Betrachtung an den Rand gesetzt hatte [1]).“

So harmlos diese Sache sich ausnimmt, wenn man sie an sich betrachtet, so gewinnt die Conjectur doch sehr an Gewicht, wenn man beachtet, dass sie auf dem Wege gemacht ward, der Trendelenburg zur Erörterung der ethischen Principien führen soll. Ist eine der schwierigsten Grundlehren des Aristoteles auf so leichte Weise abgefertigt, steht es fest, dass der *νοῦς* überhaupt die Principien unmittelbar erfasst, nun, dann kann es am Ende nicht schwer fallen, irgend eine Stelle ausfindig zu machen, die sich allenfalls auch auf die ethischen Principien beziehen liesse.

Nachdem einige andere gleichgültige Conjecturen befürwortet sind, kommt Trendelenburg wieder auf den *νοῦς* zu sprechen: „Vielleicht ist im Aristoteles keine Lehre wichtiger, als seine Lehre vom *νοῦς;* denn die letzten Principien seiner Philosophie gehen in den *νοῦς* zurück, und in der Auffassung des *νοῦς* entscheidet sich die grosse Frage, wie weit Aristoteles, nachdem er die Ideen Plato's bestritten hatte, dennoch dem menschlichen Geiste einen eigenthümlichen, über die nackte, sinnliche, sammelnde Erfahrung hinausgehenden Ursprung nothwendiger Erkenntniss zugesprochen habe [2]).“ Nachdem Trendelenburg zugegeben hat, dass auch keine Lehre „schwieriger und dunkler“ sei; nachdem er erwähnt, dass wir weder in der Psychologie, noch in der Metaphysik, noch in den Analytiken, ja selbst nicht in dem Capitel des sechsten Buches der Ethik, welches ausschliesslich dem *νοῦς* gewidmet ist, mehr von ihm erfahren, als das stereotype: „*λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν*“, fährt er fort: „Um so wichtiger sind solche Stellen, welche directe Andeutungen über das Wesen und die Thätigkeit des *νοῦς* enthalten. Wir lesen eine solche im zwölften Capitel, welche

1) *Trendelenburg:* Hist. Beitr. II. 368.

2) a. o. O. 373.

überdies im Gegensatz gegen den *νοῦς θεωρητικός* die Quelle der allgemeinen und unwandelbaren Principien der Wissenschaft, den *νοῦς πρακτικός*, die praktische Vernunft, um Kants Ausdruck beizubehalten, betrifft. Die Stelle ist schon von den Erklärern (Giphanius p. 497) als ein *locus obscurissimus* bezeichnet.“ Diese Natur der Stelle genügt, um den Versuch, aus ihr die schwierigste und dunkelste Lehre des Aristoteles zu demonstriren, anziehend erscheinen zu lassen. Ob Aristoteles hier überhaupt die Absicht hatte, eine Definition zu geben, wie diese Stelle sich zum Organismus des Buches verhält, was frühere Capitel desselben Buches über den *νοῦς πρακτικός*, den Trendelenburg hier findet, gesagt haben, das alles wird übergangen. „Der *νοῦς πρακτικός* ist derselbe, welcher in den Büchern über die Seele (I. 2. p. 404. b. 5.) *ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν καλούμενος νοῦς* heisst“ [1]). Der locus obscurissimus wird durch ein *ἅπαξ λεγόμενον* erklärt! Zudem ist die Stelle ebenso entlegen wie schwierig. Die Stelle in der Psychologie weist auf eine Parallelstelle in der Metaphysik hin. Hier wird von der Unmöglichkeit aller Erkenntniss gesprochen, die aus einer Identität der *αἴσθησις* und *φρόνησις* folgen würde. Aristoteles gebraucht hier den Ausdruck *φρόνησις* für die erkennende Vernunft im Allgemeinen, wie er es öfters thut, beim Rückblick auf die ältere Philosophie sich ihrer Terminologie accommodirend. Jedenfalls kommt es an dieser Stelle nur darauf an, die Möglichkeit der Erkenntniss durch Unterscheidung des sinnlichen und vernünftigen Erkennens vor der Gefahr zu retten, die ihr aus einer Identificirung erwachsen musste: „Demokrit sagte: es gäbe überhaupt keine Wahrheit oder sie sei uns wenigstens unzugänglich. Kurz, weil man annahm, Vernunft (*φρόνησις*) und Wahrnehmung seien schlechthin identisch, so meinte man, da die letztere veränderlich sei, müsse alles, was immer im Kreise der Wahrnehmung

1) Es heisst im Grundtext nicht καλούμενος sondern λεγόμενος.

erscheint, auch den Charakter nothwendiger Wahrheit tragen [1])." Unter den Beispielen führt Aristoteles an: „Es ist ein Ausspruch des Anaxagoras aufbewahrt, den er seinen Freunden gegenüber that: Das Seiende müsse ihnen so gelten, wie sie es auffassten [2])."

Die Stelle der Psychologie dagegen behandelt nicht die Erkenntnissursache, sondern den Bewegungsgrund: Aehnlich bezeichnet auch Anaxagoras die Seele als das Bewegende, und wer etwa sonst noch annahm, dass die Vernunft (*νοῦς*) das All bewege. Seine Ansicht ist aber nicht mit derjenigen Demokrits zu verwechseln; denn jener behauptete geradezu, Seele und Vernunft sei dasselbe, das Wahre sei das Scheinbare. Er kennt also die Vernunft noch nicht als Vermögen der Wahrheitserkenntniss, sondern identificirt sie mit der Seele [3]). Aus dieser Identificirung von Seele und Vernunft als Erkenntnissprincip folgt nothwendig für Demokrit das Nämliche bezüglich des Bewegungsprincipes. Dieser Satz muss ergänzt werden, da er die Rückkehr, von der Abschweifung zum Erkenntnissprincip, zur bewegenden Ursache vermittelt. „Anaxagoras spricht sich hierüber weniger bestimmt aus, denn öfter nennt er die Ursache des Schönen und Richtigen Vernunft, anderen Ortes nennt er aber diese wiederum Seele; denn sie fände sich in allen Thieren, den grossen wie kleinen, ansehnlichen und unscheinbaren." Hiergegen wirft nun Aristoteles ein: „Es scheint aber der *κατὰ φρόνησιν λεγόμενος νοῦς* nicht allen Thieren in gleicher Weise einzuwohnen, ja nicht einmal allen Menschen!" und beschliesst die Geschichte der bewegenden Ur-

1) Metaph. γ. 5. 1009. b. 12: διὸ Δημόκριτός γέ φησιν ἤτοι οὐθὲν εἶναι ἀληθὲς ἢ ἡμῖν γ' ἄδηλον. ὅλως δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναί φασιν.

2) Metaph. γ. 5. 1009. b. 26.

3) de an. α. 2. 404. 25.

sache mit den Worten: „Wer also die Bewegung der beseelten Wesen in's Auge fasste, nahm die Seele als das vorzüglich Bewegende an [1])."

Man kann nun diesen Einwurf in zweifacher Weise auffassen. Entweder man nimmt an: Aristoteles werfe dem Anaxagoras vor, er habe unter jenem *νοῦς* etwas anderes gemeint, als seine Zeitgenossen unter dem *κατὰ φρόνησιν λεγόμενος νοῦς* verstanden; Aristoteles rede hier nicht vom Standpunkte seiner speciellen Terminologie aus, sondern betone einen ganz allgemeinen Unterschied; oder aber man fasst den Einwurf als specifisch Aristotelisch und hat dann nothwendig eine Anspielung auf einen bekannten Begriff seines Systems darin zu sehen.

Es ist wohl fraglos, dass sich die erstere Auffassung mehr empfiehlt, und in der That nimmt auch Trendelenburg in seinem 30 Jahr früher erschienenen Commentar die Sache in dieser Weise: „Anaxagoras mentem omnibus animantibus ita fortasse inesse dixit, quod omnibus ordo inest a mente proficiscens. Inest *νοῦς*, ut loquuntur objective, i. e. fines et consilia tanquam mente concepti in corporis artificio et vitae consensu cernuntur; at non omnibus inest subjective, i. e. mens, quae non tanquam aliena in animantibus apparet, sed tanquam sua sibique conscia sentit et cogitat [2])." Ebenso fasst es Weisse auf [3]). Steht die Sache aber so, dann bedeutet *κατὰ φρόνησιν λεγόμενος νοῦς* nichts weiter, als die Vernunft, die man unter der *φρόνησις* versteht und die Beispiele, die Aristoteles in jener Stelle der Metaphysik anführt, zeigen ausreichend, dass *νοῦς* und *φρόνησις* alternativ gebraucht wurden und nichts weiteres bezeichneten, als das allgemeine Erkenntnissvermögen, die subjective Vernunft. Unter dieser Voraussetzung ist aber die Behauptung: „Der

1) a. o. O. b. 8.

2) *Trendelenburg:* Commentar zu de anima.

3) *Weisse:* Aristoteles von der Seele und Welt S. 121.

νοῦς πρακτικός ist derselbe, welcher in den Büchern über die Seele (I. 2. p. 404. b. 5) *ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν καλούμενος νοῦς* heisst“, völlig aus der Luft gegriffen.

Nehmen wir aber auch an, Trendelenburg habe seine Auffassung dieser Stelle geändert gehabt, als er die betreffende Abhandlung schrieb; er habe den Einwurf in specifisch Aristotelischem Sinne gefasst, und sei berechtigt gewesen, nach einem correspondirenden Terminus im Systeme zu suchen; so müssten ihn doch wohl die Merkmale hierin geleitet haben, die dem *κατὰ φρόνησιν λεγόμενος νοῦς* beigelegt sind, da der Terminus selbst, wie gesagt, ein *ἅπαξ λεγόμενον* ist. Auch wenn man auf die Stelle, die vom „*λογιστικὸν καὶ ὁ καλούμενος νοῦς*“ [1]) redet, gar kein Gewicht legt, so führt einen die Thatsache: dass Aristoteles die bewegende Vernunft als buleutische logistische Thätigkeit charakterisirt [2]), dass diese in ihrer tugendhaften Vollendung *φρόνησις* genannt wird, dahin mit Joh. Argyropylos zu übersetzen: „intellectus cui prudentia tribuitur.“ Hierzu kommt, dass Aristoteles die *φρόνησις* zwar den vorzüglich begabten Thieren zuspricht, sie vielen Menschen aber, so namentlich der unerfahrenen Jugend, entschieden vorenthält [3]).

Also auch von diesem nicht streng sachlichen Standpunkt aus lässt sich jene Stelle höchstens auf die *φρόνησις* selbst, aber gewiss nicht auf ein so fragliches Vermögen beziehen, wie es Trendelenburg in dem locus obscurissimus entdeckt haben will, und dessen Eigenthümlichkeit es gerade ist, keine logistische Thätigkeit zu sein. So ungegründet sich jene Behauptung erwiesen hat, so unkritisch ist der Standpunkt, den Trendelenburg zu der betreffenden Stelle

1) de an. γ. 9. 432. b. 26.

2) de an. γ. 10. 433. 14. — Eth. N. ζ. 2. 1139. b. 5; γ. 5. 1113. 10; ζ. 5. 1140. 30.

3) Eth. N. ζ. 7. 1141. 27; 1142. 13.

selbst einnimmt, so unkritisch sind sämmtliche seine Folgerungen.

„Der *νοῦς πρακτικὸς* wird dem *θεωρητικὸς* entgegengesetzt. Dieser wird durch die Worte bezeichnet: *ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις*, denn er giebt das Princip der Beweise. Der andere heisst *ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς* [1]).“ Nun sollte man doch meinen, Trendelenburg habe irgend einen Beleg dafür, dass die Worte: *ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις* den *νοῦς θεωρητικός*, die nachfolgenden den *νοῦς πρακτικός* bezeichnen! Im Gegentheil, es sind dieses ganz so unvermittelte Urtheile, wie sie jener *νοῦς* fällen soll, auf den sie sich beziehen. Wenn Giphanius nicht den Anlass gegeben hat, so sind diese Worte Muthmaassungen Trendelenburgs. Man kann die Ideenassociation, der Trendelenburg folgte, aus dem Nachstehenden erkennen: „Wenn man, genau genommen, *ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς ἀποδείξεσι* ergänzen muss, so ist es doch nothwendig, den Begriff *ἀποδείξεσι* nicht in der theoretischen Strenge zu fassen, sondern die allgemeine Vorstellung *ἐν τοῖς πρακτικοῖς λογισμοῖς* daraus hervorzuheben.“ So wenig hiergegen sachlich einzuwenden ist, so wird doch die Aufmerksamkeit dadurch auf einen Punkt geleitet, der in dem Gegensatze nicht betont werden soll. Während es hier nämlich nicht darauf ankommt, ob die Beweise theoretisch streng oder praktisch ungenau sind, sondern lediglich auf den Unterschied der Prämissen; so spielt der Gedankengang Trendelenburgs den Schwerpunkt in die Theorie und Praxis hinüber, und der Uebergang zur Annahme eines theoretischen und praktischen *νοῦς* ist bedeutend nähergelegt.

Da nun aber diese Stelle weder den *νοῦς θεωρητικός*, noch den *νοῦς πρακτικός* erwähnt; da die Erkenntniss des Einzelnen, wie sie hier dem angeblichen *νοῦς πρακτικός* zu-

1) *Trendelenburg:* Hist. Beitr. II. 376.

gesprochen werden soll, noch keineswegs die Bezeichnung eines Vermögens als praktisch rechtfertigt, indem z. B. die σύνεσις und φρόνησις zwar das gleiche Object haben, die eine aber als ἐπιτακτική praktisch, die andere κριτικὴ μόνον ist [1]); so muss ich jene Interpretation Trendelenburgs als unbegründet zurückweisen.

Diese Anschauung könnte allenfalls zulässig sein, wenn sich Belegstellen aufweisen liessen, welche die Erkenntniss der Principien, und zwar der ἐσχάτων ὅρων, dem νοῦς πρακτικός zutheilten; aber die Stellen, welche Trendelenburg anzieht, sind falsch übersetzt oder verstanden.

„Das Wesen der praktischen Vernunft liegt in der Bestimmung des Zweckes", so lautet die dritte falsche Behauptung: „So heisst es de an. III. 10. 433. a. 14: νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει, καὶ ἡ ὄρεξις ἕνεκά του πᾶσα· οὗ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ· τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως. Der Gegenstand des Zweckes ist hiernach das Princip, das Bewegende der praktischen Vernunft. Aller Zweck geht auf eine Handlung (d. part. an. I. 5. p. 645. b. 15: τὸ δ' οὗ ἕνεκα πρᾶξίς τις), z. B. das Auge soll sehen, die Lunge soll athmen; und jede Handlung ist als solche eine einzelne. Dies Einzelne, das erreicht werden soll, bewegt das Denken, wie ein Unbewegtes, de an. III. 11. 434. a. 17. d. motu anim. 701. a. 11. Insofern ist das Einzelne das bewegende Princip der praktischen Vernunft [2])."

Diese Begründung ist nun aber vollends ein fast unentwirrbares Knäul von Missverständnissen.

Hartenstein sagt in seiner vortrefflichen Abhandlung über die Aristotelische Ethik [3]): „Das ἕνεκά του λογίζεσθαι

1) Eth. N. ζ. 11. 1143. 8—10.

2) *Trendelenburg:* Hist. Beitr. II. 378.

3) *Hartenstein:* über den wissenschaftlichen Werth der Ethik des Aristoteles. Histor.-Philos. Abhandl. 1870.

kann unmöglich ein auf die Bestimmung des Zweckes gerichtetes Denken bezeichnen. Aristoteles würde zur Bezeichnung dieses Denkens schwerlich das Wort λογίζεσθαι gewählt, oder wenigstens gesagt haben: νοῦς δὲ ὁ τὸ οὗ ἕνεκα ὁριζόμενος oder νοούμενος oder λογιζόμενος." Hartenstein hat fraglos in beiden Beziehungen Recht, „ἕνεκά του" heisst nicht Zweck und „λογίζεσθαι" heisst nicht bestimmen, und kann nach Aristotelischer Terminologie nie direct auf den Zweck bezogen gedacht werden. Ein richtiges Verständniss dieser Stelle hätte Trendelenburg durchaus abhalten müssen, „das Wesen der praktischen Vernunft in der Bestimmung des Zweckes" zu sehen. Er spricht es aber nicht direct aus, dass er seine Behauptung gerade auf diesen Theil des Satzes stützt. Thäte er dieses, so würde allerdings die ganze Theorie von der zwecksetzenden praktischen Vernunft einerseits auf einem Uebersetzungsfehler, auf der Verwechslung von Zweck und Mittel, andererseits auf Unkenntniss der Aristotelischen Begriffsbestimmungen beruhen, da das λογίζεσθαι = βουλεύεσθαι die Grundlage der ganzen Ethik ist. — Ich nehme daher an: er habe die erste Hälfte des Satzes übersehen; denn in der That stützt sich die ganze Argumentation auf den zweiten Theil, und führt daher auch zu einem Resultat, welches mit der vorausgeschickten Behauptung durchaus nicht übereinstimmt. Hartenstein bemerkt auch hierzu treffend [1]): „Wenn Trendelenburg in der Erläuterung der Stelle Eth. N. ζ. 12 sagt: das Wesen der praktischen Vernunft liegt in der Bestimmung des Zweckes, und dann nach Aufführung der Beschreibung des νοῦς πρακτικός aus de an. γ. 10 hinzufügt: „der Gegenstand des Zweckes ist hiernach das Princip, das Bewegende der praktischen Vernunft", so scheint uns der erste Satz weder in den Worten des Aristoteles zu liegen, noch mit dem zweiten vereinbar

1) *Hartenstein* a. o. O.

zu sein. Denn der erste macht die Vernunft zu einem den Zweck bestimmenden, die zweite zu einem durch den Zweck bestimmten; nach jenem hängt die Bestimmung des Zweckes vom νοῦς, nach diesem die Thätigkeit des νοῦς von einem unabhängig von ihm schon feststehenden Zwecke ab.“ Es ist dies allerdings einer von den vielen Missgriffen der Trendelenburg'schen Argumentation, und mich würde es nur Wunder nehmen, dass er bei seiner Identificirung des νοῦς Eth. ζ. 12 und des νοῦς πρακτικός de an. γ. 10 nicht den noch näher liegenden Fehler beging, das ἔσχατον, welches dort der νοῦς erkennen sollte, mit dem ἔσχατον des νοῦς πρακτικός gleichzusetzen, anstatt jenes ἔσχατον hier in der ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ wiederzufinden; wenn er nicht offenbar wie von dem ersten Theil des Satzes, so auch von dem Schlussgedanken seine Aufmerksamkeit abgewandt und nur das mittlere, seiner Auffassung scheinbar günstige Moment beachtet hätte. Wie ihn der erste Satz davon hätte abhalten sollen, dem νοῦς πρακτικός ein Bestimmen des Zweckes zuzuweisen, so hätte der letzte verbieten müssen, den νοῦς πρακτικός mit dem νοῦς Eth. ζ. 12 zu identificiren. Ist der Zweck Ausgangspunkt (ἀρχή), der Anfang der Handlung Endpunkt (ἔσχατον) der praktischen Vernunft; so werden in ihrer Thätigkeit offenbar mehrere Momente unterschieden. Verschiedene Momente in der nämlichen Vernunftthätigkeit können nicht unvermittelt sein, die praktische Vernunft ist mithin ein vermittelndes Denken und kann nichts mit dem νοῦς Eth. ζ. 12 gemein haben, der unmittelbar urtheilen soll.

Es ist interessant, den Resultaten, welche Trendelenburg aus der Combination dieser zwei Stellen gewinnt, das kritische Ergebniss Hartensteins gegenüberzustellen, zu welchem ihn die nämlichen Voraussetzungen und dieselben Belegstellen hinführen. Die Folgerungen Beider sind unrichtig; dort durch eine völlig unkritische Apologetik bedingt, hier

durch vorwaltende und darum die objective Auffassung behindernde Kritik. Hartenstein tadelt mit Recht die maasslose Ausbeute dunkeler Stellen seitens Trendelenburgs: „Wollte man eine solche maassgebende und zwecksetzende Autorität des νοῦς aus gelegentlichen Aeusserungen ableiten, so könnte dieses nur vermöge einer für die Würde des νοῦς πρακτικός schon anderweitig begründeten Präsumtion geschehen.“ Er stellt der vagen Hypothese: „Der νοῦς in der Bestimmung des Zweckes thätig giebt die Aufgabe“ das skeptische Urtheil gegenüber: „Bestimmt der νοῦς demnach nicht den Zweck, sondern entlehnt ihn von der ὄρεξις, so bestimmt er auch nichts über den Inhalt des sittlichen Zwecks, und die Berufung auf den νοῦς giebt der Aristotelischen Ethik keinen haltbareren Abschluss, als einer der übrigen in ihr dargelegten Begriffe.“ Der letzte Grund beider Ansichten liegt darin, dass sie in Eth. ζ. 12 einen νοῦς πρακτικός vermuthen und nun gezwungen sind, die Angaben über den wirklichen νοῦς πρακτικός de an. γ. 10 auf jenen νοῦς zu beziehen; wenn aber zwei Stellen, die ganz verschiedene Dinge behandeln, verschmolzen werden, so giebt das nothwendig zunächst eine falsche Exegese, sodann einen ganz unhaltbaren Begriff.

Hartenstein sagt: „Der νοῦς nimmt bei Aristoteles in der Reihe der geistigen Thätigkeiten unzweifelhaft die oberste Stelle ein; er ist im Besitze der Wahrheit und der Principien, welche das wahre Erkennen beherrschen. Diese Principien sind für das theoretische Wissen die letzten nicht weiter beweisbaren unmittelbar gewissen Grundbegriffe und Grundsätze, und in ähnlicher Weise könnte man vom νοῦς in seiner Beziehung zum Handeln eine unmittelbare Entscheidung über den Zweck, also über das, worauf alles Handeln nicht gerichtet ist, sondern gerichtet sein sollte, erwarten; man könnte erwarten, dass dem νοῦς πρακτικός eine ebenso unmittelbare Entscheidung über das οὗ ἕνεκα über-

tragen werde, wie etwa der Satz des Widerspruches der nicht weiter abzuleitende Prüfstein für alle Erkenntnisse des Nothwendigen ist." Diese Erwartungen sind allerdings weit zu hoch gefasst und es kann nicht fehlen, dass die Ergebnisse des Aristotelischen Systems eine ausserordentliche Enttäuschung hervorrufen. Der Anhaltspunkt für jene Hoffnung, den Hartenstein in dem νοῦς τῶν ἀρχῶν, τῶν πρώτων ὅρων zu finden meint, ist insofern nicht richtig aufgefasst, als der Satz vom Widerspruch als völlig formal wohl kaum für die unmittelbaren Erkenntnisse des νοῦς als Beispiel dienen kann, da diese als obere Prämissen, nicht nur als kritische Normen dienen sollen.

Hartenstein fährt fort: „Gleichwohl bestimmt Aristoteles die Function des νοῦς πρακτικός nicht in dieser Weise. Vielmehr sagt er, dass in praktischer Hinsicht der νοῦς sich auf die ἔσχατα, auf das, was veränderliche Bestimmungen zulässt und auf die bei jedem praktischen Syllogismus vorkommende Subsumtion des Allgemeinen unter das Besondere beziehe. Die ἔσχατα in der Gleichstellung des Wortes mit den καθ' ἕκαστα sind nicht die letzten und höchsten Zwecke, sondern sie sind ein Letztes für die auf die Mittel der Erreichung irgend eines Zweckes gerichtete Reflexion, das, was in dieser Reflexion zuletzt gefunden wird, was aber für die Ausführung das zunächst zu Thuende, τὸ πρακτόν, ist, wenn der Zweck erreicht werden soll." Hierin zeigt sich bereits die Vermischung jener zwei Stellen de an. γ. 10 und Eth. N. ζ. 12, indem die ἔσχατα, welche der νοῦς zu erkennen hat, mit dem ἔσχατον τοῦ πρακτικοῦ νοῦ, mit dem letzten Moment in der Thätigkeit der wirklich praktischen Vernunft identificirt werden. Das richtige Verhältniss dieser beiden ἔσχατα zu beleuchten vermag ich nur auf Grund weiterer Untersuchungen und bemerke hier nur die Uebelstände, die sich sofort für die Interpretation ergeben: „Wie nun auch die nächstfolgenden Worte: ἀρχαὶ

γὰρ τοῦ οὗ ἕνεκα αὗται· ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὸ καθόλου erklärt werden mögen, jedenfalls wird dem νοῦς hier keine höhere Function beigelegt, als dass er das Einzelne, was zur Erreichung des Zweckes führt, mit derselben Unmittelbarkeit ergreife wie die sinnliche Wahrnehmung ihren Gegenstand." Hartenstein schränkt aber die weiteren Schlussfolgerungen aus diesem an sich richtigen Satze in unzulässiger Weise ein, wenn er die allein correcte Auslegung jenes Citates verbietet. „Diese Worte können hier, wo von Mitteln zur Erreichung des Zweckes die Rede ist, unmöglich so aufgefasst werden: in den ἐσχάτοις, den ἐνδεχομένοις und der ἑτέρα πρότασις liegt das Princip für die Feststellung des Zweckes; sondern sie sollen wohl bedeuten: sie sind die Anfangspunkte für die Verwirklichung des Zwecks; insofern die einzelnen Mittel zu dem Zwecke wie ein Besonderes zum Allgemeinen sich verhalten, entsteht der (verwirklichte) Zweck als Allgemeines aus dem Einzelnen." Dieser Ausweg ist ebenso unzulässig wie derjenige, den Trendelenburg einschlägt, um zum entgegengesetzten Resultat zu gelangen: „Es wird völlig unmöglich sein, das Allgemeine, wie man gewollt hat, als einen anderen Ausdruck für den Zweck zu nehmen. Aristoteles hat ja gerade das Einzelne als seinen bewegenden Grund ausgesprochen [1])."

Beide Ausleger stützen ihre Auffassung von Eth. ζ. 12 auf das, was sie de an. γ. 10 gefunden haben. Hartenstein bemerkte dort richtig, der νοῦς πρακτικός bestimme nicht die Zwecke, weil er eine logistische Thätigkeit sei, als solche habe er die Aufgabe die Mittel aufzusuchen. Trotzdem identificirt er den νοῦς πρακτικός mit dem νοῦς Eth. ζ. 12, obwohl dieser keine logistische Thätigkeit ist, und schliesst: das unmittelbare Urtheilen des letzteren könne auch nur

1) Was heisst: das Einzelne ist bewegender Grund des Zweckes? —

auf die Mittel gehen. Die Lösung, welche Hartenstein auf Grund dieser Voraussetzungen übrig bleibt: der verwirklichte Zweck werde deshalb als Allgemeines bezeichnet, weil viele Mittel zu seiner Realisirung dienten, ist nicht haltbar, weil Verwirklichung ein praktischer Zweck nur in der Handlung findet, jede Handlung aber ein Einzelnes ist und nie *καθόλου* genannt werden kann. Trendelenburg hatte in de an. *γ*. 10 den *νοῦς πρακτικός* falsch aufgefasst und identificirt die *ἀρχή* seiner Thätigkeit, den concreten von der *ὄρεξις* angestrebten Zweck, mit dem Erkenntnissobject des *νοῦς* Eth. *ζ*. 12, dem *ἔσχατον*. Er kann in dem *καθόλου* daher auch nicht mehr das rein begriffliche Allgemeine gelten lassen, sondern fasst es im Gegensatz zu dem Einzelzweck als einen Collectivzweck (*πρᾶξις πλήρης*) auf. Hierdurch verstösst er einerseits ebenfalls gegen die Terminologie, da Aristoteles eine *πρᾶξις πλήρης* noch nicht *καθόλου* nennen würde, weil sie doch immer nur ein Einzelnes ist, wie auch Trendelenburg weiterhin annimmt; andererseits gegen den Sinn des Wortlautes, da der Satz: *ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὸ καθόλου* mittelst des *γάρ* eben als Erklärung dafür gelten soll, wie die unteren Prämissen, die unmittelbaren Urtheile des *νοῦς*, *ἀρχαὶ τοῦ οὗ ἕνεκα* sein können. Sie sind es, weil überhaupt das Allgemeine aus dem Einzelnen abfolgt, nach dem Gesetze der Induction. Nur in diesem Falle bedarf es keiner Textergänzungen und die Ausdrücke bleiben in ihrer herkömmlichen Bedeutung. Sowohl de an. *γ*. 10 wie Eth. *ζ*. 12 kann nur richtig verstanden werden, wenn man sie einzeln in ihrer Bedeutung auffasst und nicht durch einander zu ergänzen sucht. Sie behandeln eben durchaus verschiedene Begriffe. Die eine Stelle entwickelt vollständig klar das Wesen der praktischen Vernunft; die andere giebt einen werthvollen Beitrag für die Lehre von der Vernunft als dem Vermögen der Principien; sie redet überhaupt nicht von einem praktischen, sondern von einem blossen Erkenntnissvermögen. Dort kommt es auf die bewegenden Ursachen, auf das wirkliche Handeln an und in Uebereinstimmung mit Eth. *γ*. 5 und Eth. *ζ*. 2 werden das Streben (*ὄρεξις*) und die praktische Vernunft (*νοῦς πρακτικός*) in ihrem Verhältniss zu einander charakterisirt. Als praktische Thätigkeit geht die Vernunft von dem Object des Strebens als ihrer *ἀρχή* aus und endet, mit dem von ihr bestimmten Triebe selbst verbunden, in der *προαίρεσις* der *ἀρχὴ τῆς πράξεως*, dem *ἔσχατον τοῦ πρακτικοῦ νοῦ* oder der *ὄρεξις βουλευτική*. Hier in Eth. *ζ*. 12 dagegen ist durchaus nicht vom Handeln und den bewegenden Ursachen, sondern lediglich von Erkenntnissmomenten die Rede, den *ἐσχάτων ὅρων καὶ πρώτων ὅρων*, von Prämissen und Zweckbegriffen. Es ist also auch sachlich durchaus kein Anlass gegeben, hier eine praktische Vernunftthätigkeit zu erwarten.

Wenn Trendelenburg dem *νοῦς* eine Eigenschaft beilegt, weil sie dem *νοῦς πρακτικός* zukomme, so spricht Hartenstein dieselbe dem *νοῦς πρακτικός* ab, weil sie der *νοῦς* nicht habe, nämlich den bestimmenden praktischen Charakter. Dort bestimmt der *νοῦς πρακτικός* den Zweck: weil die bloss theoretische, allerdings mittelbar den Zweck erkennende Thätigkeit des *νοῦς*, mit der allerdings bestimmenden, aber nicht den Zweck bestimmenden Thätigkeit des *νοῦς πρακτικός* vermischt ward; hier bestimmt der *νοῦς πρακτικός* überhaupt nicht, sondern sucht nur das Aeusserste auf, weil die zwar nicht auf den Zweck gerichtete, aber immerhin praktische und bestimmende Thätigkeit des *νοῦς πρακτικός* der bloss erkennenden des *νοῦς* aufgeopfert ward. Schon dieser Widerspruch der beiden Ausleger macht es durchaus unwahrscheinlich, dass sie den rechten Weg betraten, als sie diese zwei Stellen in Verbindung brachten. Viel auffälliger aber zeigt sich die Unverträglichkeit der zwei Begriffe in Trendelenburgs Bemühungen, sie in Einklang zu bringen.

Die Behauptung: „Das Wesen der praktischen Vernunft liegt in der Bestimmung des Zweckes“ soll laut den folgenden Worten: „So heisst es de an. γ. 10. 433. 14: *νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός*“ offenbar durch diese Stelle begründet werden. Diese Begründung findet aber keine weitere Erwähnung und schon der Nachsatz: „*καὶ ἡ ὄρεξις ἕνεκά του πᾶσα· οὗ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ· τὸ δ᾽ ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως*“ bringt eine wesentliche Aenderung der Fassung hervor: „Der Gegenstand des Zweckes ist hiernach das Princip, das Bewegende der praktischen Vernunft.“ Weil diese Stelle eben von dem wirklichen *νοῦς πρακτικός* handelt, auf den jene Behauptung gar keine Anwendung haben kann, müssen beide modificirt werden, um die Harmonie einigermaassen herzustellen. Hätte Trendelenburg ganz treu übersetzt, so würde es heissen: „und das Streben findet um eines Zweckes willen statt, das also, um dessentwillen das Streben stattfindet, ist der Ausgangspunkt der praktischen Vernunft, ihr Endpunkt ist der Anfang der Handlung.“ Man kann nämlich hier, wo *ἀρχή* offenbar im Gegensatz zu *ἔσχατον* steht, jenes nicht mit Princip übersetzen; denn es ist schlechthin unbegreiflich, wie der Zweck oder das Erstrebte Princip der Vernunft sein soll! Trendelenburg sagt auch nicht einfach: der Zweck ist Princip, das Bewegende der praktischen Vernunft; sondern: der Gegenstand des Zweckes ist das Princip, das Bewegende der praktischen Vernunft. Im ersteren Falle wäre der Widerspruch mit der ersten Behauptung doch allzu stark, da der Zweck die praktische Vernunft bewegen müsste, ihn selbst zu bestimmen; während bei jener Trennung noch eher der Schein gewahrt wird, als könnte der Gegenstand des Zweckes die praktische Vernunft bewegen, ihn als Zweck zu bestimmen; obwohl es eben auch nur Schein ist, da durch Benutzung dieser Stelle der Zweck, sofern er ein Einzelzweck ist, einfach dem Streben und nicht

der Vernunft zugewiesen wird. Die wirkliche praktische Vernunft bewegt sich im Gebiete des concreten Handelns, der Zweck wird vom Streben gesetzt als das Erstrebte. Die praktische Vernunft kann hieran nichts ändern; wohl aber kann sie die Verwirklichung des Zweckes beeinflussen, indem sie in Gemeinschaft mit dem Streben tritt und dieses im Vorsatz zu einer vernunftbestimmten Reaction gegen das ursprünglich Erstrebte, gegen den concreten Zweck bringt. Dieses vermag sie aber nur durch Vernunftvorstellungen, die logisch vermittelt eine das Streben bestimmende Ueberzeugungskraft besitzen. Zu diesen Vorstellungen aber wird in erster Reihe der Zweck als Vernunftbegriff, der allgemeine Zweck gehören, den sie dem concreten Einzelzweck entgegenstellt und zur ersten Prämisse ihrer Schlussfolgerungen macht, aus denen schliesslich der vernünftige Vorsatz, die *ἀρχὴ πράξεως*, die Einzelhandlung resultirt. Jenen allgemeinen Zweck, z. B. der Mensch soll maasshalten, kann die praktische Vernunft nicht aus sich schöpfen, weil sie eben eine berathschlagende Thätigkeit ist und durch Berathschlagung lässt sich nichts erkennen, sondern nur auf Grund von Kenntnissen finden oder bestimmen; sie muss ihn also anderwärts entlehnen. Der allgemeine Zweck ist aber überhaupt nicht etwas Bestimmbares, sondern er steht ein für allemal fest und kann daher nur erkannt werden. Diese Erkenntniss aber ist wie alles Allgemeine Gegenstand wissenschaftlicher Einsicht, als deren Princip Aristoteles eben den *νοῦς* oder Verstand einführte.

Wir haben hiernach zunächst den Zweck *οὗ ἕνεκα*, den das Streben feststellt, der immer ein Einzelzweck ist und *ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ* heisst, weil ohne ihn die praktische Vernunft keinen Anlass zur Berathschlagung hätte; ihre Thätigkeit setzt ihn voraus, geht von dieser Thatsache, an der sie nichts ändern kann, aus. Sodann ist die Einzelhandlung Zweck der Berathschlagung, indem diese zu ihrer

Verwirklichung dadurch beiträgt, dass sie in vernünftiger Ueberlegung die ganze Reihe der Bedingungen feststellt. Nun kann, wenn das Streben ein gutes ist, die Handlung eine blosse Verwirklichung des Erstrebten sein und die Berathschlagung würde in steter Harmonie mit dem Streben ihre vernünftigen Ueberlegungen anstellen bis zu der letzten Bedingung hinab, mit der das Streben im Vorsatz die ganze Vernunftbestimmung acceptirt. Im anderen Falle, wo der ursprünglich vom Streben bestimmte Zweck ein schlechter ist, kann die Berathschlagung sich entweder in den Dienst des schlechten Zweckes stellen und die Harmonie bleibt ebenfalls gewahrt, nur dass sie einen Missbrauch der Vernunft involvirt; oder aber die Berathschlagung führt in logischer Abfolge von dem allgemeinen Vernunftzweck, der besseren Einsicht, zu einer letzten concreten Bedingung, die das Streben, weil sie nicht seinen Zweck erreichen lässt, sondern ihn möglicherweise völlig negirt, einfach übergehen wird, wenn es nicht soweit der Vernunft Folge leistet, dass es den ursprünglichen Zweck aufgiebt. Im letzten Falle wäre also der Zweck, von dem die praktische Vernunft ihre Thätigkeit beginnt, das Erstrebte, offenbar etwas ganz anderes als der Zweck, den sie in der Handlung erreichen will. Alle diese Beziehungen hat nun Trendelenburg gar nicht beachtet. Von der Voraussetzung ausgehend, die Vernunft, die nach Eth. ζ. 12 das Einzelne erkennt, sei die praktische, greift er hier den Zweck oder das Erstrebte, den die Thätigkeit der praktischen Vernunft voraussetzt, heraus. Er müsste consequenter Weise gleich sagen: die Vernunft bestimmt diesen Zweck. Da es aber ausdrücklich heisst, das Streben ist auf den Zweck gerichtet, der Zweck ist das Erstrebte; so ist Trendelenburg genöthigt, mit einer Angabe, die nur für die praktische Vernunft Sinn hat und dem Erforderniss, welches er für eine zweckbestimmende Vernunft aufstellte, durchaus zuwiderläuft, vorlieb zu nehmen.

Aus dieser misslichen Lage, dass an die Stelle der Behauptung: „Das Wesen der praktischen Vernunft liegt in der Bestimmung des Zweckes“ die Angabe tritt: „Der Gegenstand des Zweckes ist das Princip, das Bewegende der praktischen Vernunft“, können nur neue Belegstellen retten. Trotz der kunstreichen Anordnung derselben können sie der Verwirrung nicht steuern. Zunächst führt Trendelenburg d. part. an. *α*. 5. 645. b. 14 an: *ἐπεὶ δὲ τὸ μὲν ὄργανον πᾶν ἕνεκά του, τῶν δὲ τοῦ σώματος μορίων ἕκαστον ἕνεκά του, τὸ δ᾽ οὗ ἕνεκα πρᾶξίς τις, φανερὸν ὅτι καὶ τὸ σύνολον σῶμα συνέστηκε πράξεώς τινος ἕνεκα πλήρους*; und folgert: „Aller Zweck geht auf eine Handlung, z. B. das Auge soll sehen, die Lunge soll athmen; und jede Handlung ist als solche eine einzelne.“ Trotzdem sollte vorhin die *πρᾶξις πλήρης* ein *καθόλου* sein. Ferner fällt es auf, dass Trendelenburg immer den Gegenstand des Zweckes vom Zweck zu trennen sucht. Vorhin nannte er das Erstrebte, den Gegenstand des Strebens oder den Zweck, welcher *ἀρχὴ πρακτικοῦ νοῦ* ist, Gegenstand des Zweckes; hier, wo die Handlung einfach als der Zweck bezeichnet wird, sagt Trendelenburg nur „der Zweck geht auf eine Handlung“. Man kann wohl sagen das Mittel gehe auf die Handlung als auf seinen Zweck; der Zweck aber kann nicht auf die Handlung gehen, wenn diese selbst der Zweck ist. Es handelt sich in beiden Fällen um concrete Dinge und hier ist das Einzelne selbst der Zweck. Der Zweck des Strebens ist das Erstrebte, die Handlung; der Zweck des Auges das Sehen. In der Trendelenburg'schen Ausdrucksweise gewinnt es den Anschein, als könnten jene Momente getrennt gedacht werden, als könnte der Gegenstand des Zweckes, das Einzelne, die Handlung, auch abgesehen von ihrem Zweckcharakter, das Bewegende der praktischen Vernunft werden und diese veranlassen, sie als Zwecke zu bestimmen. Man sieht, dass Trendelenburg bemüht ist, aus der realen Sphäre, in der

die praktische Vernunft wirkt, wo es nur vom Streben bestimmte Zwecke giebt, herauszukommen. Er macht einen verzweifelten Versuch und behauptet: „Das Einzelne, das erreicht werden soll, bewegt das Denken, wie ein Unbewegtes“, de an. γ. 11. 434. 16 soll den Beweis geben. Hier heisst es: Das Vermögen der wissenschaftlichen Erkenntniss wird nicht bewegt, sondern beharrt. Weil aber die eine Prämisse eine allgemeine Annahme oder Begriff ist, die zweite dagegen die Auffassung des Einzelnen (die eine nämlich sagt: dass ein Solcher Solches zu thun habe, die andere aber, dass dieses Gegenwärtige ein Solches ist, und ich ein Solcher bin), so bewegt entweder diese nicht allgemeine Annahme, oder beide, aber die eine mehr ruhend, die andere nicht[1].“ Nun ist es zunächst doch wohl eine reine Umdrehung der Sache, wenn hiernach das Einzelne und nicht das Allgemeine als das unbewegt Bewegende aufgefasst wird. Sodann ist hier überhaupt nicht von einem Bewegen des Denkens die Rede, sondern von der Handlung, insofern diese eine Bewegung ist, die ihren Grund zum Theil in der Vernunft und ihren Prämissen hat. Nicht das Einzelne bewegt das Denken; sondern indem das Einzelne in der zweiten Prämisse gedacht wird, wirkt diese zweite Prämisse bewegend, die Handlung hervorrufend; nicht das Denken wird bewegt, sondern das Denken bewegt. Während das Einzelne nur als Erstrebtes, als Zweck des Strebens, der praktischen Vernunft einen Anlass zu ihrer Thätigkeit und damit zum Bewegen oder praktischen Wirken geben konnte; haben wir jetzt eine Prämisse, die wohl auf ein Einzelnes bezogen, aber selbst kein Einzelnes, sondern ein Urtheil ist. Das

1) de an. γ. 11. 434. 16: τὸ δ' ἐπιστημονικὸν οὐ κινεῖται, ἀλλὰ μένει. ἐπεὶ δ' ἡ μὲν καθόλου ὑπόληψις καὶ λόγος, ἡ δὲ τοῦ καθ' ἕκαστα (ἡ μὲν γὰρ λέγει ὅτι δεῖ τὸν τοιοῦτον τὸ τοιόνδε πράττειν, ἡ δὲ ὅτι τόδε τὸ νῦν τοιόνδε, κἀγὼ δὲ τοιόσδε) ἤδη αὕτη κινεῖ ἡ δόξα οὐχ ἡ καθόλου. ἢ ἄμφω, ἀλλ' ἡ μὲν ἠρεμοῦσα μᾶλλον, ἡ δ' οὔ.

Einzelne, welches der Prämisse zu Grunde liegt, hat zunächst gar keine bewegende Kraft, sondern wird einfach nur beurtheilt: die Prämisse dagegen hat gerade so viel bewegende Kraft, als ihr als einem Moment des praktischen Denkens zukommt, und zwar kann sie selbstverständlich nicht das praktische Denken bewegen, sondern nur in diesem und seiner Verbindung mit dem Streben bewegend wirken. Trendelenburgs Schlusssatz: „Insofern ist das Einzelne das bewegende Princip der praktischen Vernunft“ hat also hier gar keine, im übrigen nur in soweit eine Richtigkeit, als jenes Einzelne, das Begehrte, der Zweck ist, auf den das Streben bereits gerichtet ist. Hieraus lassen sich aber allerdings nicht die Folgerungen ziehen, die Trendelenburg anknüpft: „Von diesem Einzelnen muss man eine Wahrnehmung haben und diese ist Vernunft“, *τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς*. Man sollte meinen, der Zweck werde durch das Denken und nicht durch die Wahrnehmung gefasst; das Einzelne sei als Gegenstand des Zwecks ein Künftiges und noch nicht da; es könne, da nur das Gegenwärtige der *αἴσθησις* zufällt, nicht durch die *αἴσθησις* erreicht werden. Offenbar liegt auch in dieser Betrachtung Grund genug, warum der *νοῦς* und nicht die eigentliche *αἴσθησις* in Anspruch genommen wird. Die sinnliche Wahrnehmung ist ausgeschlossen und der Ausdruck *αἴσθησις* kann nur auf Punkte der Vergleichung gehen.“

Nachdem in der Belegstelle, die Trendelenburg selbst anführt, das Einzelne als ein *τόδε τὸ νῦν*, während stets die zweite Prämisse, die eben das *τόδε τὸ νῦν* auffasst, als Wahrnehmungsurtheil angeführt wird, wirft Trendelenburg nun, da er die unglückliche Vorstellung hat, die zweite Prämisse sei der Zweck, ein: es sei unmöglich, das Einzelne in der zweiten Prämisse wahrzunehmen, weil der Zweck kein Gegenwärtiges, sondern ein Zukünftiges sei. Kann der Gegenstand des Zweckes kein Gegenwärtiges sein, so liegt

es viel näher zu schliessen: also ist das, was als Gegenwärtiges unter die Wahrnehmung fällt, kein Zweck. Der Zweck ist allerdings für das Subject als strebendes oder wollendes immer ein Zukünftiges, darum kann es aber noch sehr wohl einen Gegenstand geben, der als gegenwärtiger von der Wahrnehmung aufgefasst wird und in Folge dessen das Streben hervorruft. Die Wahrnehmung sagt, dieses Gegenwärtige ist freudig, das Streben richtet sich auf dieses Freudige und das für die Wahrnehmung Gegenwärtige wird als Zweck für den Willen ein Zukünftiges, sofern der Zweck eben eine Handlung, die Verwirklichung des Erstrebten in einer Handlung ist. Wäre die Trendelenburg'sche Fassung richtig, dass jeder Zweck ein Künftiges ist, so wäre es sehr auffallend, dass Aristoteles die Unterscheidung macht: „Bestrebungen können einander entgegengesetzt sein, wenn Vernunft und Begierde entgegengesetzt sind, und dieses geschieht in den Wesen, die eine Wahrnehmung der Zeit haben, denn die Vernunft befiehlt wegen des Künftigen Widerstand zu leisten, die Begierde folgt dem, was schon da ist, denn das jetzt Freudige erscheint schlechthin freudig, weil man das Künftige nicht sieht [1].“ Es giebt also wohl auch Zwecke, die insoweit in die Gegenwart fallen, dass man sie ohne Vernunft wahrnehmen kann. Hierdurch scheint aber zugleich Trendelenburgs Ansicht unterstützt zu werden, dass es eine zwecksetzende Vernunft giebt. Es klingt in der That wie ein Zaubermährchen, wenn Trendelenburg schreibt: „Der Gegenstand der Vernunft ist das Einfache, Untheilbare und auch der Zweck, welcher Gegenstand der praktischen Vernunft ist, muss als ein einfacher gedacht werden. Der *νοῦς* erfasst ihn wie ein Unmittelbares, das durch keinen höheren Begriff vermittelt ist. In

1) de an. γ. 10. 433. b. 7. (ὁ μὲν γὰρ νοῦς διὰ τὸ μέλλον ἀνθέλκειν κελεύει, ἡ δ' ἐπιθυμία διὰ τὸ ἤδη· φαίνεται γὰρ τὸ ἤδη ἡδὺ καὶ ἁπλῶς ἡδὺ καὶ ἀγαθὸν ἁπλῶς, διὰ τὸ μὴ ὁρᾶν τὸ μέλλον.)

diesem Sinne also wird die praktische Vernunft den richtigen Zweck des Handelns unmittelbar berühren und erfassen.“

Nun wäre es doch interessant zu erfahren, wo Aristoteles lehrte, dass die Vernunft das Einzelne Künftige erkennen kann! So viel ich weiss, lehrt er ebenso entschieden, als dass die Wahrnehmung nur das Gegenwärtige auffasst, auch dass es nur ein Organ für das Zukünftige giebt, nämlich die Hoffnung. Wenn Aristoteles aber sagt, die Vernunft befehle, um des Zukünftigen willen der Begierde zu begegnen, so kann das nur die Bedeutung haben, dass die Vernunft gerade so viel und nur darum von der Zukunft weiss, als sie Allgemeines, über dem Einzelnen und Gegenwärtigen hinaus Liegendes aufzufassen vermag. Die Wahrnehmung sieht nur das Gegenwärtige, weil sie an das Einzelne, Sinnliche gebunden ist; hierin liegt weit vorwiegend das Charakteristische derselben und wenn Aristoteles den *νοῦς* ihr gleichsetzt, ja selbst wenn er ihn nur bildlich so bezeichnete, würde er nicht nach einer so indifferenten Eigenschaft das Bild wählen und das Wesentliche dabei übersehen.

Lehrte Aristoteles wirklich eine praktische Vernunftthätigkeit, die den richtigen Einzelzweck des Handelns unmittelbar erfasst, was allerdings ebenso unglaublich ist wie das Vermögen selbst undenkbar; so wäre es in der That unbegreiflich, warum er ein solches Gewicht auf die Berathschlagung legt, warum er die *φρόνησις* und die ethische Willensrichtung ausdrücklich als die beiden Factoren der tugendhaften Handlung bezeichnet, warum er nicht ein einzigesmal sagt, der *νοῦς πρακτικός* bestimmt den Zweck, sondern immer *ἡ ἀρετὴ γὰρ τὸ τέλος, ἡ δὲ φρόνησις τὸ πρὸς τὸ τέλος ποιεῖ πράττειν.*

Zieht man in Betracht: dass Aristoteles an jener Stelle, von der Trendelenburg ausgeht, den *νοῦς* weder als *πρακτικός* bezeichnet, noch ihm die Erkenntniss geschweige die Be-

stimmung des Zweckes zuschreibt; dass alle Angaben, die sich auf den *νοῦς πρακτικός* beziehen, gerade das Gegentheil von dem aussagen, was Trendelenburg für ihn beansprucht; dass Trendelenburg selbst, in seiner Entwicklung des Begriffes, den Einzelzweck je nach den Belegstellen, die er heranzieht, bald: Gegenstand des Zweckes, Princip und Bewegendes der praktischen Vernunft, bald einfach Zweck, dann wieder Gegenstand der praktischen Vernunft, endlich Princip des Zweckes nennen muss, um nur die grellsten Widersprüche zu vermeiden; nun dann wird man mindestens zugeben, dass diese Lehre keinen Boden im Aristotelischen System hat.

Freilich, wäre es Trendelenburg gelungen, ein solches Princip als der Aristotelischen Ethik zu Grunde liegend nachzuweisen, dann dürfte man allerdings den Protest gegen die neueren Systeme unterschreiben und es bliebe nichts übrig als die unbegreifbare Thatsache ihrer Existenz. Zu einem solchen Nachweise aber gehört vor allem die Entwicklung des Begriffes aus dem inneren Zusammenhang des Systems selbst. Er müsste als Postulat der ganzen Gedankenreihe erscheinen; man müsste ihn werden sehen, nicht plötzlich auftauchen und für immer verschwinden.

Die Forderung, die in keinem Falle hätte umgangen werden dürfen, aber ist: die Berücksichtigung des Einganges des sechsten Buches selbst. Hier bedurfte es keines Scharfsinnes, keines einzigen entlegenen Citates, um zu erkennen, dass die Lehre vom *νοῦς πρακτικός* bereits eine competentere Darstellung durch Aristoteles selbst erfahren hatte.

Selbst wenn man den Zusammenhang des zweiten Kapitels des sechsten Buches nicht klar übersieht, so genügt es schon: die drei Definitionen der *προαίρεσις* als *ὄρεξις βουλευτική* als *νοῦς ὀρεκτικός* und *ὄρεξις διανοητική*, die sich alle dort vorfinden, zu vergleichen; die vierte Angabe aus dem Schlusse des Buches: *οὐκ ἔσται ἡ προαίρεσις ὀρθὴ ἄνευ φρονήσεως οὐδ᾽ ἄνευ ἀρετῆς*, hinzuzunehmen und diese Be-

griffe durch die Aussprüche *τὸ γὰρ βουλεύεσθαι καὶ λογίζεσθαι ταὐτόν* Eth. ζ. 2 und *νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ πρακτικός* de an. γ. 10 zu vermitteln, um eine richtige Grundlage für die Entwicklung jenes Begriffes zu gewinnen.

Die Lehre der *νοῦς πρακτικός* ergreife unmittelbar die Einzelzwecke des Handelns, ist hiernach der Ethik des Aristoteles fremd. Sie wurzelt ihrem letzten Anlasse nach in der allerdings durch Einzelstellen scheinbar begründeten, aber begrifflich nie entwickelten Vorstellung, der *νοῦς* sei in unmittelbarem Besitze der höchsten theoretischen Wahrheiten und in jener Auffassung von Eth. ζ. 12. Letztere haben wir als falsch erwiesen, erstere haben wir weiter unten zu erörtern.

Diese von Trendelenburg entworfene Lehre musste Brandis in seine Gesammtdarstellung des Aristotelischen Systems aufnehmen. Er musste ihr an dem Orte ein Unterkommen schaffen, an welchem, wie er richtig erkannte, die Lehre vom *νοῦς πρακτικός* von Aristoteles begründet und eingeführt ward, nämlich in Eth. ζ. 2. Während Trendelenburg diese grundlegende Stelle, welche bei unbefangener Betrachtung jeden Irrthum ausschliesst, ganz übergangen hat; fasst sie Brandis einseitig, abgelöst von den vorausgehenden Untersuchungen, und mit dem Vorurtheil auf, in ihr alles das wieder finden zu müssen, was er anderen Ortes erkannt zu haben meint. Dass dieser Versuch nicht gelingen konnte, liegt in der Natur der Sache, unternommen musste er werden schon um der Prüfung willen. Als Kant seine Lehre von der Apriorität der Anschauung entwarf, demonstrirte er seine Behauptung am Raum. Hätte er dieses nicht gethan, so hätte ihm Niemand Glauben geschenkt. Es ist sehr leicht auf Grund einzelner Stellen zu behaupten, Aristoteles lehre die unmittelbare Erkenntniss der höchsten Wahrheiten durch den *νοῦς*; ein Beispiel dafür anzuführen ist schwer. Es ist noch leichter ohne Belegstellen einen zweck-

setzenden *νοῦς πρακτικός* zu construiren, sehr schwierig aber ist es ihm in der Ethik, wie sie uns vorliegt, ein Unterkommen zu schaffen. Es ergeht der praktischen Vernunft wie dem Poeten in der Ballade: Der Herbst, die Jagd, der Markt, ist weggegeben; im Aristotelischen Himmel aber thront einsam die Theorie, sie bedarf keines Hofpoeten geschweige praktischer Genien, die überhaupt nicht zu spät kommen sollten.

Brandis sagt: „Ich freue mich in der oben angedeuteten Erklärung dieser schwierigen Stelle mit Trendelenburg zusammengetroffen zu sein [1])." Während Trendelenburg bloss „Kants Ausdruck" beibehielt und in der Sache weit über Kant hinausging, meint Brandis: „mit Kants praktischer Vernunft fällt einigermaassen zusammen der *νοῦς πρακτικός*" [2]); beide bringen eine moderne Vorstellung mit.

Brandis Darstellungsweise ist weniger frei als diejenige Zellers, sie trägt den Charakter einer Paraphrase ohne sich darum nur an die eben vorliegende Schrift allein zu halten. Die Vorzüge einer derartigen Behandlung will ich nicht in Abrede stellen, die Nachtheile sind ebenso wenig zu verkennen. Man erhält auf der einen Seite mehr als eine Uebersetzung zu geben vermag, auf der anderen Seite gewinnt der leitende Gedanke über die Menge des Stoffes nicht ausreichende Herrschaft, die Mängel der Aristotelischen Darstellung können nicht ausgeschlossen werden. Brandis hat dieses selbst empfunden, indem er der eingehenden Paraphrase übersichtliche Recapitulationen beifügte.

In der Darstellung selbst können demgemäss bedeutende Abweichungen vor der Aristotelischen Anschauung kaum vorkommen, müssen wenigstens auf einzelne Ausdrücke beschränkt bleiben; desto häufiger aber bleibt natürlich auch

1) *Brandis:* Aristoteles u. s. akad. Zeitgenossen. II; Handbuch II. 2. b. S. 1148. Anm. 298.

2) a. o. O. 1442. Anm. 279.

die Frage: wie mag Brandis dieses aufgefasst haben? unbeantwortet, werden wir mit ihr an die überaus gedrängte und dadurch schwerverständliche Uebersicht verwiesen.

Auch in vorliegendem Falle äussert sich Brandis, trotz der Beistimmung, die er Trendelenburg zollt, mehr im Sinne des Aristotelischen Denkens: „Der Geist wird als Princip für die erkennende wie für die handelnde Thätigkeit bezeichnet; für erstere, wie es auch sonst bei Arist. vorkommt, für die handelnde sofern er das Letzte (unmittelbar zu Verwirklichende) als Inhalt des Untersatzes, der *ἑτέρα πρότασις*, und als Zweck der Handlung, d. h. wohl den concreten, durch die Handlung zu verwirklichenden Zweck ergreift, wie wir sagen würden, die concrete sittliche Anforderung. Aus den besonderen sittlichen Zwecken aber soll der Endzweck sich bilden." Seine Texttreue hindert ihn auf Grund dieser Stelle sofort einen *νοῦς θεωρητικός* und *νοῦς πρακτικός* einzuführen, wie es Trendelenburg that; die Functionen desselben bleiben aber die nämlichen. Daher sind es auch nicht zwei verschiedene Vermögen wie bei Trendelenburg, sondern der einheitliche „Geist", lehrt Brandis, erkenne die Principien des Handelns und Denkens. Brandis vermeidet es augenscheinlich, die Bezeichnung „praktische Vernunft" zu gebrauchen, und wo der Begriff nicht zu umgehen ist, erhält man den Eindruck, dass er ihn nicht recht unterzubringen weiss, so z. B. bei der Eintheilung der Wissenschaften [1]). So gewiss hierdurch Brandis Darstellung an Einheit gewinnt und der Aristotelischen Anschauung näher kömmt, so ist der Fehler doch nicht überwunden, sondern nur verdeckt und tritt gelegentlich sehr störend hervor.

Zunächstliegend wird Eth. ζ. 2 in der Eintheilung der dianoetischen Tugenden einen Anlass bieten müssen, sich mit diesen Fragen auseinanderzusetzen.

1) *Brandis* Ar. I. 131.

Hier nun macht Brandis den Fehler, dass er in dem Satze: „*τρία δ' ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας, αἴσθησις νοῦς ὄρεξις.*“ das Wort *νοῦς* mit „Geist“ übersetzt [1]). Brandis versteht unter „Geist“ die Vernunft als Vermögen der Principien; hier dagegen ist die Vernunft im Allgemeinen, der Gattungsbegriff darunter zu verstehen, der bald darauf sich in die *διάνοια θεωρητική* und *πρακτική* sondert. Der *νοῦς* ist hier nichts weiter als der *λόγος*; wie dieser sich in ein *ἐπιστημονικόν* und *λογιστικόν* scheidet, so jener in einen *νοῦς θεωρητικός* und *πρακτικός*; die Politik wendet daher auch den letzteren Unterschied auf den *λόγος* an [2]).

Man kann sagen, die Geschichte des zweiten Capitels des sechsten Buches ist die Geschichte des Missverständnisses der Aristotelischen Ethik. Ich kenne keine einzige Darstellung, die hier nicht fehl griffe. Der Fehler, den Brandis macht, ist bestimmend für seine ganze Deduction. Es knüpft sich in der Auffassung des Textes Fehler an Fehler und jeder derselben schafft dem Landstreicher *νοῦς* ein Unterkommen. Weil Brandis in dem Worte *νοῦς* schon hier das Vermögen der Principien oder den Geist sieht, wird die ganze folgende Entwicklung zu einer Eintheilung des Geistes anstatt der allgemeinen Vernunft des *λόγος*, und die Thätigkeiten, die neben dem Geist in der Vernunft ihren Bestand haben, bleiben unberücksichtigt. Zu diesen gehört aber vorzugsweise derjenige Begriff, den wir als *λόγος* vom ersten Buche an in seiner Wirksamkeit verfolgen können. Das sechste Buch, so lautet seine Aufgabe, soll uns sagen, „was der *ὀρθὸς λόγος* sei“, nachdem wir den *λόγος* bereits im dritten in der Berathschlagung kennen gelernt haben.

1) *Brandis* Ar. II. 1441.

2) Pol. η. 14. 1333. 23: βέλτιον δὲ τὸ λόγον ἔχον· διῄρηταί τε διχῇ ὁ μὲν γὰρ πρακτικός ἐστι λόγος ὁ δὲ θεωρητικός.

Dieses Capitel kann nur verstanden werden, wenn man Eth. *γ*. 5 und de an. *γ*. 10 beständig vor Augen hat. Brandis sieht sich dadurch, dass er den „Geist“ zum Gattungsbegriff gemacht hat genöthigt das Wort *λόγος*, während er es noch am Eingange des Buches in der Fassung *ὀρθὸς λόγος* mit „richtige Vernunft“ übersetzte, hier, wo es aus sehr leicht erklärlichen Gründen als *λόγος ἀληθής* auftritt, mit „wahrer Begriff“ zu übertragen. Der „wahre Begriff“ aber hat keine Geschichte, die ihm eine feste Bedeutung sicherte, er tritt zum erstenmal auf die Bühne und ist ein sehr vieldeutiges Ding. Man braucht nur einige Ungenauigkeiten zu begehen und der Zweckbegriff tritt an seine Stelle, der *λόγος ἀληθής* wird ein Product des falschen zwecksetzenden *νοῦς πρακτικός*, während er nach dem Willen des Aristoteles der Gattungsbegriff des wahren *νοῦς πρακτικός* sein soll. Brandis übersetzt: „Was nun im Denken Bejahung und Verneinung ist, ist in der Strebung Begehrung und Verabscheuung; so dass, da die ethische Tugend Fertigkeit des Vorsatzes, und dieser eine auf Berathung beruhende Strebung ist, der zu Grunde liegende Begriff wahr und die Strebung richtig sein, und was jener bestimmt, diese anstreben muss, wenn die Wahl sittlich ist.“ [1]) Der principielle Fehler hat hier schon drei neue erzeugt und der Sache eine ganz schiefe Richtung gegeben. Es ist wohl zu beachten, dass *νοῦς* und *ὄρεξις* als Principien des Handelns, nicht etwa speciell des sittlichen Handelns, bezeichnet werden. Ohne Vernunft und Streben giebt es Nichts, was sich als Handlung bezeich-

1) Eth. N. ζ. 2. 1139. 17: τρία δ' ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας, αἴσθησις νοῦς ὄρεξις· τούτων δ' ἡ αἴσθησις οὐδεμιᾶς ἀρχὴ πράξεως· 21: ἔστι δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ' ἐν ὀρέξει δίωξις καὶ φυγή· ὥστ' ἐπειδὴ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτική, δεῖ διὰ ταῦτα τόν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν, εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν.

nen liesse, die schlechte wie die gute Handlung hat diese Factoren. Aristoteles charakterisirt nun diese Bestandtheile und braucht anstatt des Wortes νοῦς die Bezeichnung διάνοια. Hierauf weist er diese Factoren im Vorsatz auf. Es ist falsch, „ἕξις προαιρετική" mit „Fertigkeit des Vorsatzes" zu übersetzen; so schlimm es uns klingen mag, darf man doch nur übertragen „vorsätzliche Fertigkeit". Abgesehen davon, dass Aristoteles diese Fassung begründet hat, kann die andere nur zu Irrthum Anlass geben; denn ist die ethische Tugend Fertigkeit des Vorsatzes, so muss sie die Elemente desselben einschliessen, also neben der Strebung auch Vernunft; ist dagegen der Vorsatz nur Bedingung des Entstehens der ethischen Tugend, so kann diese blosse Willensrichtung, also eine Vortrefflichkeit des Strebens sein. Gleichfalls misslich ist die Uebersetzung der ὄρεξις βουλευτική mit „eine auf Berathschlagung beruhende Strebung". Es tritt nämlich hierdurch die ὄρεξις der βουλή gegenüber zu sehr in den Vordergrund; der Vorsatz ist nicht nur eine qualificirte ὄρεξις wie die ἀρετὴ ἠθική, sondern eine enge Verbindung von Denken und Streben, man kann ihn ebensogut ὀρεκτικὴ βουλή nennen. Weil Brandis dieses verkannte, übersah er auch, dass die ὄρεξις βουλευτική schon jene zwei Factoren νοῦς und ὄρεξις enthält; dass nur diese beiden Factoren eine bestimmte Qualität zu gewinnen haben, damit ihr Product, der Vorsatz, sittlich, die ἀρετὴ ἠθική ihre Folge sei. Während die Bedingungen einer προαίρεσις σπουδαία die richtige βουλή und die richtige ὄρεξις sind, wie die blosse βουλή und die blosse ὄρεξις Bedingung jedes beliebigen Vorsatzes sind, fasst Brandis die βουλή und die ὄρεξις in Eines zusammen und sieht in der ὄρεξις ὀρθή schon die ganze ὄρεξις βουλευτική qualificirt, einen qualificirten Vorsatz, nicht eine qualificirte ὄρεξις. Hierdurch aber wird der λόγος ἀληθής frei und — „der wahre Begriff" schleicht sich ein.

Nicht die Qualität seiner Bestandtheile allein bestimmt jetzt die Qualität des Vorsatzes, sondern es tritt ein völlig neues Moment in dem „zu Grunde liegenden Begriff" hinzu. Hierdurch gewinnt aber das intellectuelle Element einen so bedeutenden Zuwachs, dass Brandis die charakteristisch Aristotelische Anschauung, dieses Wort, das die Signatur echt Hellenischer Sittlichkeit enthält: „καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν", mit der harten modernen Wendung: „und was jener bestimmt, diese anstreben muss", wiedergiebt. Das Gleichgewicht der griechischen Seele ist damit verrückt, der falsche νοῦς hält seinen Einzug.

„Für das theoretische Denken ist Gut und Böse Wahrheit und Unwahrheit, für das praktische Denken ist es die Wahrheit in ihrer Einstimmigkeit mit der richtigen Strebung." Brandis lässt den Zwischensatz: „αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική", welcher mit einer gewissen Emphase jene Vernunftthätigkeit, die durch fünf Bücher hindurch unter der unscheinbaren Bezeichnung λόγος ihre Pflicht gethan, nun bei ihrem rechten Namen nennt und der theoretischen Vernunft an die Seite stellt, fort. Er erwähnt auch nicht, dass die praktische Vernunft mit einer Begleiterin der stolzen Theorie begegnet. Sie ist eine andere geworden als jene; sie hat in der Verbindung mit dem Streben ein so fremdartiges Aussehen gewonnen, wie es zu der Ruhe, die im Reiche des strengen Gedankens herrscht, nicht stimmt; sie bedarf einer Vermittlung. Wie die Ἀφροδίτη sich nicht einsam dem Auge philosophirender Menschenkinder aussetzt, sondern die Schaar der Charitinnen mit sich führt, die faltenreiche Stirn zu glätten; so kommt auch hier die praktische Vernunft nicht allein, sondern bringt die bildende Schwester mit sich. Die Kunst ist philosophischer als die Geschichte; zwischen die theoretische und praktische Vernunft tritt die bildende in die Mitte.

Brandis machte den λόγος ἀληθής zum wahren Begriff,

die thätige Vernunft zur objectiven Vernunftbestimmung. Begriffe aber gehören zu einander, hat die praktische und die poietische Vernunft nur Begriffe zu bilden, so ist ihr Object, die Wahrheit, so gut wie dasjenige der theoretischen Vernunft; der Gegensatz, den Aristoteles so entschieden betont, wäre ausserordentlich abgeschwächt. So liegt die Sache aber nicht. Die theoretische und die praktische Vernunft sind toto genere verschieden, sie sind es so gut wie das *λογιστικόν* und *ἐπιστημονικόν*. Das *εὖ καὶ κακῶς* ist für die praktische Vernunft das, was für die theoretische das *ἀληθές* und *ψεῦδος* ist; nicht die Wahrheit in ihrer abstracten Theorie, sondern die Wahrheit in ihrer Uebereinstimmung mit dem richtigen Streben, die concrete Erscheinung der Wahrheit im Guten und Schönen, ist Gegenstand der praktischen Vernunft.

Kann meine Ansicht hier, wo es sich nicht um systematische Entwicklung, sondern höchstens um positive Kritik handelt, keine anderen Zeugnisse für ihre Haltbarkeit anführen, als den Wortlaut des Textes, dem sie nicht widerspricht; so wird der negativen Kritik, die hier meine eigentliche Aufgabe ist, Genüge geschehen, wenn die Unverträglichkeit der gegentheiligen Meinung mit dem Texte aufgezeigt wird.

Brandis übersetzt: „Das Princip der Handlung ist die Wahl, wodurch die Bewegung, nicht der Zweck bestimmt wird; Princip der Wahl ist Strebung und Zweckbegriff." Richtig heisst dieser Satz: „Das Princip der Handlung ist der Vorsatz, und zwar als bewegende Ursache, nicht als Zweckursache, die Principien des Vorsatzes aber sind das Streben und die um eines Zweckes willen thätige Vernunft." „*λόγος ὁ ἕνεκά τινος*" heisst nicht Zweckbegriff, da dieser allerdings schwankende Ausdruck seine Bedeutung durch das nachfolgende *ἕνεκά του* völlig bestimmt angewiesen erhält. Es handelt sich nicht darum, ob der Vorsatz die Bewegung

oder den Zweck bestimmt, sondern ob er als bewegende oder als Zweckursache sich zur Handlung verhält. Der Zweck muss bereits feststehen, damit überhaupt ein Vorsatz möglich ist. Das Feststehen des Zweckes ist deshalb Bedingung des Vorsatzes, weil das eine der beiden Principien, aus denen er abfolgt, nur unter der Voraussestzung des feststehenden Zweckes denkbar ist, und zwar ist dieses Princip der *λόγος ὁ ἕνεκά τινος* oder die *βουλή*. Das andere Element des Vorsatzes, die *ὄρεξις*, verhält sich anders zum Zweck. Einmal setzt sie als *βούλησις* den Zweck fest, der als *ὀρεκτόν*, *ἀγαθόν*, *ἀκίνητον κινοῦν*, als *τὸ οὗ ἕνεκα* oder *τέλος* die Zweckursache bildet; andererseits wird sie als Bestandtheil der *προαίρεσις*, indem sie die Verbindung mit der, nur unter Voraussetzung des Zweckes möglichen, Berathschlagung eingeht, zur bewegenden Ursache. Wenn also eines von den Principien des Vorsatzes Träger des Zweckes sein soll, so kann dieses nur die *ὄρεξις* sein. Es hat sich die Sache mithin gerade in das Gegentheil umgewandt und mit dem Zweckbegriff ist auch die zwecksetzende praktische Vernunft beseitigt, oder richtiger: sie hat sich in eine um eines Zweckes willen wirkende Vernunftthätigkeit verwandelt.

Nur in diesem Sinne darf der Satz: *πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις, ὅθεν ἡ κίνησις ἀλλ' οὐχ οὗ ἕνεκα, προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος·* 1) aufgefasst werden. Nur in dieser Fassung lässt er sich in den Organismus der Ethik einführen, ruht er auf einer durchgehend consequenten Begriffsentwicklung und bietet auch für alles Nachfolgende eine ausreichende Erklärung.

Weil der Vorsatz diese zwei Elemente, das Streben und die berathschlagende Vernunftthätigkeit, zu seinen Factoren hat: deshalb kann ohne Vernunft und Denken so wenig wie ohne eine Willensrichtung der Vorsatz zu Stande kommen;

---

1) Eth. ζ. 2. 1139. 31.

denn sowohl das Wohlhandeln als sein Gegentheil ist ohne Denken und Charakter nicht möglich.“ [1]) Es ist wohl zu beachten, dass Aristoteles auch bei dem „*ἐναντίον ἐν πράξει*“ die *διάνοια πρακτική* wirksam denkt. Erinnert man sich nun des Ausspruchs: *νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὀρθός· ὄρεξις δὲ ὀρθὴ καὶ οὐκ ὀρθή*; so wird man der *διάνοια πρακτική* wohl eine Richtigkeit beilegen müssen, die sich auch mit dem *ἐναντίον τῆς εὐπραξίας*, und da die *εὐπραξία* das *τέλος* ist, eben auch mit einem schlechten Zwecke verträgt, und dies kann doch wohl kaum eine Thätigkeit sein, deren Aufgabe gerade die Feststellung des richtigen Zweckes sein sollte.

„Die Vernunft selbst aber bewegt nichts, sondern nur die um eines Zweckes willen thätige und praktische. Das praktische Denken aber umfasst auch das poiëtische; denn um eines Zweckes willen bildet jeder Bildner. Im Handeln ist der Zweck das Wohlhandeln selbst und auf ihn ist das Streben gerichtet.“ Hierdurch ist meine Behauptung, dass das Streben der Träger des Zweckes ist, ausdrücklich bestätigt; hätte Brandis Recht, so müsste es heissen: *ὁ δὲ νοῦς τούτου*.

„Darum ist der Vorsatz strebende Vernunft oder denkendes Streben, und dieses Princip ist der Mensch.“ Nach dieser Definition, in welcher nur die Begriffe *ὄρεξις* und die alternativ gebrauchten Worte *νοῦς* und *διάνοια* vorkommen, die Brandis seiner Theorie gemäss mit: „daher der Vorsatz strebender Geist oder denkende Strebung ist“ übersetzt; fügt Aristoteles hinzu: „Wir setzen uns nie etwas schon Gewordenes vor, Niemand setzt sich vor, Ilion zerstört zu haben — denn: man berathschlagt nicht über Vergangenes, sondern nur über Künftiges.“ Dieser Begründungssatz aber ist für das Verständniss massgebend. Ist der Grund dafür, dass

1) a. o. O. 33: διὸ οὔτ’ ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας οὔτ’ ἄνευ ἠθικῆς ἕξεως ἡ προαίρεσις· εὐπραξία γὰρ καὶ τὸ ἐναντίον ἐν πράξει ἄνευ διανοίας καὶ ἤθους οὐκ ἔστιν.

der Vorsatz nicht auf Vergangenes Bezug hat, der: dass die Berathschlagung sich nur auf Künftiges richtet, so muss doch wohl in der Definition des Vorsatzes, wie sie eben gegeben wurde, dieses begründende Moment, die Berathschlagung enthalten sein. Liegt sie nicht in der *ὄρεξις*, und dieses ist unmöglich, da der Vorsatz sonst stets als *ὄρεξις βουλευτική* definirt wird; ist jene Definition das, was sie zu sein beansprucht, dann ist auch nur der eine Fall möglich: dass die *διάνοια* und der *νοῦς* die Berathschlagung repräsentiren, dass sie nicht eine Art des „Geistes“ bezeichnen, sondern den logistischen oder buleutischen Theil der Vernunft.

Gilt aber dieses hier, nun dann können auch jene Principien des Vorsatzes nicht Streben und Zweckbegriff sein; sondern wie in sämmtlichen Definitionen des Vorsatzes muss auch hier die buleutische, nicht den Zweck, sondern die Mittel bestimmende, aber um eines Zweckes willen berathschlagende Thätigkeit Erwähnung gefunden haben; der „*λόγος ὁ ἕνεκά τινος*“ ist die *βουλή*, ist der *νοῦς ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ πρακτικός*. —

Höchst auffallend ist es, dass auch Zeller, dessen Vorsicht gemeiniglich seiner Gründlichkeit die Wage hält, die Mängel der Trendelenburgschen Construction nicht erkannte und der Lehre, wenn auch nur zögernd und in den Anmerkungen, in seinem Werke Raum gab. In der ersten Auflage berührt Zeller diesen *νοῦς πρακτικός* noch mit keinem Worte. Zwischen der ersten und zweiten Auflage erschien jene Abhandlung von Trendelenburg im Jahre 1855 und fand schon 1857 in dem Werke von Brandis volle Zustimmung. Beide Erscheinungen mögen dazu beigetragen haben, dass Zeller diese Lehre in seine Darstellung hineinzog, die zu der Durchsichtigkeit und Klarheit, welche hier im Uebrigen waltet, durchaus ungünstig contrastirt. Dem weiteren Zusammenhange nach ist der Begriff nicht von der

Darstellung Zellers erfordert. Man kann ihn ohne Bedenken streichen, ohne dass sich an einem anderen Orte eine Lücke fühlbar machte und dieses ist vielleicht das günstigste Zeugniss, welches sich das Buch selbst giebt, da es sich darnach zu jener Lehre ganz ebenso verhalten würde wie die Schriften des Aristoteles selbst.

Zeller hat alle Stellen, welche die vorigen Schriftsteller nur einzeln beachteten, in seiner Untersuchung berücksichtigt. Berechtigter Weise nimmt er das sechste Buch zum Ausgangspunkt und völlig correct erkennt er die Aufgabe, welche ihm gestellt ist, in der Entwicklung des Begriffes der *φρόνησις* [1]). Er sagt: „Zu dem Ende unterscheidet er zunächst eine doppelte Vernunftthätigkeit, die theoretische und die praktische, diejenige, welche sich auf das Nothwendige, und die, welche sich auf das willkürlich Bestimmbare bezieht.“ [2]) Anstatt nun aber der Fortentwicklung dieser Unterscheidung genau nach zu gehen, wobei sich ergeben hätte: dass die praktische Vernunft ihrem ganzen Umfange nach als eine berathschlagende, eine buleutische oder logistische Thätigkeit gefasst wird; übergeht er das in hohem Grade instructive zweite Capitel und weist uns auf eine frühere Untersuchung zurück, welche diese Stelle anticipirend nicht eingehend genug erörtert [3]). Es heisst dort: „Sofern sich die Vernunft auf Zweckbestimmungen bezieht und auf das Begehren bestimmend einwirkt, heisst sie die praktische oder die überlegende Vernunft.“ [4]) Der zweite Theil des Satzes ist völlig durchsichtig und wird in den angezogenen Belegstellen de an. *γ*. 10. 433. 14, Eth. N. *ζ*. 2. 1139. 6, Pol. *η*. 14. 1333. 24. ausreichend begründet [5]).

1) *Zeller* Philos. d. Griechen II. Aufl. II. 2. S. 502. 2.

2) a. o. O. 503.

3) a. o. O. 503. 1. vgl. S. 450. 1. 3.

4) a. o. O. 450.

5) a. o. O. 450. 1.

Dagegen scheinen mir die Worte: „sofern sich die Vernunft auf Zweckbestimmungen bezieht“ nicht genügend bestimmt zu sein. Auf Zweckbestimmungen bezieht sich in einem durchgängig teleologischen Systeme auch die theoretische Vernunft. Unter einer Bezogenheit auf Zweckbestimmungen kann man sich sehr Verschiedenes vorstellen. Eine Bezogenheit des Denkens auf Zweckbestimmungen findet statt: 1) wenn die Zwecke selbst gedacht werden, 2) wenn andere Begriffe diesen bereits erkannten Zwecken subsumirt, teleologisch verknüpft oder als zweckmässig gedacht werden. Beide Thätigkeiten sind offenbar rein theoretisch, da sie in der Physik durchgehends Anwendung finden. Endlich kann ein Denken sich auf den Zweck beziehen, indem es eine Handlung zweckmässig bestimmt, auf sie „bestimmend einwirkt“, die reale Subsumtion vollzieht. Der Zweck, auf den sich diese drei Vernunftthätigkeiten beziehen, kann unter Umständen der nämliche sein, er kann als solcher mithin ebensowenig eine Unterscheidung derselben bedingen, als die blosse Bezogenheit auf ihn einen Artunterschied begründet. Aristoteles sagt darum auch: „Die Vernunft denkt oft etwas Freudiges oder Furchtbares, ohne doch zu gebieten, dass man es fürchten solle,“ [1]) ohne mithin bestimmend oder praktisch zu sein.

Das Charakteristische der praktischen Vernunft kann also nur 1) in der Art der Bezogenheit auf den Zweck liegen, 2) in dem Zweck, den wiederum diese bestimmte Bezogenheit für sich verfolgt. In ersterer Richtung sagt Aristoles: Die Vernunft als bewegend gedacht sei: „*νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός*“ [2]) und das heisst einzig und allein: „die um eines Zweckes willen berathschlagende praktische Vernunft“. Weiss man nun: dass die Auf-

1) de an. γ. 9. 432 b. 31: οἷον πολλάκις διανοεῖται φοβερόν τι ἢ ἡδύ, οὐ κελεύει δὲ φοβεῖσθαι.

2) de an. γ. 10. 433. 14.

gabe der Berathschlagung nie der Zweck, sondern das Zweckdienliche, die Handlung ist [1]); so folgt unmittelbar aus dieser Natur der praktischen Vernunft, dass sie sich von der theoretischen durch das Ziel, welches sie verfolgt, unterscheidet, denn dieses ist dort eben die Handlung, hier das Wissen. Dieses bezeichnen die Worte des Aristoteles: „*διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει.*" [2]) Weil aber die praktische Vernunft eine berathschlagende Thätigkeit ist und als bewegende Ursache die reale Subsumtion vollzieht, gehört sie in die dritte von mir namhaft gemachte Classe der Bezogenheit auf die Zweckbestimmungen. Sie ist weder eine die Zweckbestimmung erkennende, noch eine das Zweckgemässe bloss denkend subsumirende Vernunftthätigkeit. Diese beiden Bestimmungen hat Zeller von dem Begriffe der praktischen Vernunft nicht ausgeschlossen und führt demgemäss unter jenen oben angeführten Belegstellen, welche sämmtlich die Vernunft als praktische und logistische Thätigkeit kennzeichnen, auch Eth. N. ζ. 12 an, welches im Gegentheil nur eine unmittelbar urtheilende und daher gerade nicht logistische oder berathschlagende Vernunftthätigkeit berührt [3]). Dieser Fehler der ersten Anmerkung hat zur Folge die zu weite Definition der praktischen Vernunft, welche uns Anmerkung 3 giebt: „Die praktische Vernunft ist dasjenige Vermögen der Vernunft, kraft dessen sie die Zwecke bestimmt, die Mittel zu ihrer Verwirklichung aufsucht, und die Grundsätze fürs Handeln feststellt, das aufs Handeln bezügliche Denken." [4]) Was Zeller hier anführt, sind —

1) Eth. N. γ. 5. 1112. b. 11: βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τέλων, ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη. 1112. 30: βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν πρακτῶν. Eth. N. ζ. 2. 1139. 12: βουλεύεσθαι καὶ λογίζεσθαι ταὐτόν.

2) de an. γ. 10. 433. 14.

3) *Zeller* a. o. O. 450. 1. — Eth. N. ζ. 12. 1143. b. 1: νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος.

4) *Zeller* a. o. O. 450. 3.

allerdings so ziemlich alle Momente, die wir für ein vernünftiges Handeln nothwendig halten; aber ob die praktische Vernunft im Sinne des Aristoteles dieses Bedürfniss zu befriedigen, diese Functionen zu übernehmen vermag — das ist eine ganz andere Frage, die eben einer eingehenderen Untersuchung bedarf.

Wir kehren von dem Rückweis an die zuerst besprochene Stelle bei Zeller zurück und sehen uns genöthigt, in dem Grade, wie wir seine Voraussetzung, die Unterscheidung der praktischen und theoretischen Vernunft in der erwähnten Weise beanstandeten, nun auch die Folgerungen zu bekämpfen, die er aus jener gewinnt. Unter die letzteren gehört aber vorzugsweise die Lehre vom falschen *νοῦς πρακτικός*. Es heisst hier: „Indem Aristoteles sodann weiter das Verhältniss der Begriffe: Vernunft, Wissen, Weisheit, Einsicht und Kunst untersucht, kommt er zu dem Ergebniss" [1]). Dadurch dass Zeller das zweite Capitel des sechsten Buches nicht weiter verfolgte, welches, in der Eintheilung der praktischen Vernunft in eine poietische und eine im engeren Sinne praktische, den Uebergang zur *τέχνη* und *φρόνησις* bietet und dadurch die drei anderen Vernunftthätigkeiten, die *ἐπιστήμη*, den *νοῦς* und die *σοφία*, stillschweigend der theoretischen Vernunft zuweist, verliert seine weitere Deduction das sichere Fundament.

Er sagt: „alles Wissen beziehe sich auf ein Nothwendiges, welches in demselben durch vermitteltes Denken, oder mit anderen Worten, durch Beweisführung erkannt werde; demselben Gebiete gehöre die Vernunft (*νοῦς*) im engeren Sinn an, als das Vermögen, die höchsten und allgemeinsten Wahrheiten, die Voraussetzungen alles Wissens, in unmittelbarem Erkennen zu ergreifen; in der Vereinigung von Vernunft und Wissen, in der Erkenntniss des Höchsten und

1) *Zeller* a. o. O. 503.

Werthvollsten bestehe die Weisheit. Diese drei Begriffe bezeichnen daher das theoretische Verhalten." [1]) Hiergegen wäre nichts einzuwenden, wenn nicht der Ausdruck, „die Vernunft (νοῦς) im engeren Sinn", zu Schwierigkeiten führte, wie sie die zugehörige Anmerkung enthält, indem sie die Lehre vom falschen νοῦς πρακτικός aufnimmt.

Zeller sieht sich hier genöthigt die soeben verengerte Bedeutung des νοῦς sofort wieder zu erweitern: „Ein erweiterter Sprachgebrauch ist es, wenn dem νοῦς Eth. ζ. 12 auch die Erkenntniss des Einzelnen, wiefern sie eine unmittelbare und vernunftmässige ist, beigelegt wird. Wie der νοῦς in theoretischer Beziehung die Principien aufstellt, von denen alles Wissen ausgeht, so bestimmt er nach dieser Stelle als praktische Vernunft die Zwecke, denen unser Handeln zustrebt, indem er im Gebiete des ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν das von uns zu erreichende Ziel festsetzt, welches im praktischen Syllogismus durch den Untersatz ausgedrückt wird." [2])

Ich habe nichts dagegen einzuwenden, wenn Zeller die Angabe: dass der νοῦς auch das Einzelne erkennt, einen weiteren Sprachgebrauch nennen will; aber aus dieser Thatsache darf nun und nimmer gefolgert werden: es sei der νοῦς πρακτικός, der das Einzelne erkennt. Entweder dieser falsche νοῦς πρακτικός müsste identisch sein mit dem wirklichen νοῦς πρακτικός und dieses ist unmöglich, weil er keine logistische oder buleutische Thätigkeit ist; oder man müsste annehmen: Aristoteles habe den νοῦς zunächst in einen νοῦς πρακτικός und θεωρητικός und alsdann den νοῦς θεωρητικός wiederum in einen νοῦς θεωρητικός und πρακτικός geschieden, was denn doch am Ende mehr ist, als man Aristoteles zumuthen kann, zumal auf eine Stelle gestützt, wo von einem νοῦς πρακτικός nicht ein Wort zu lesen steht.

1) *Zeller* a. o. O. 503—505.

2) *Zeller* a. o. O. 504. 2.

Obwohl Zeller die Schwierigkeiten nicht alle übersah, die aus dieser Annahme erwachsen, so fühlt er sich doch auch nicht ganz wohl in dieser Verwirrung: „Wenn anderswo der Nus gerade dadurch von der φρόνησις unterschieden wird, dass sich jener auf die allgemeinsten Begriffe beziehe, diese auf das ἔσχατον als das πρακτόν, so ist der νοῦς hierbei offenbar in engerer Bedeutung genommen, als an unserer Stelle, wie ja der Ausdruck andererseits in noch weiterer Beziehung alle theoretische und praktische Vernunftthätigkeit, auch die des vermittelten Denkens, umfasst. Die Schwierigkeiten und Dunkelheiten in der Lehre vom Nus werden durch solches Schwanken des Sprachgebrauchs freilich nicht wenig erhöht." [1]) Als Leuchte für diese in der That arge Dunkelheit empfiehlt Zeller „Trendelenburgs lichtvolle Erläuterung der Stelle Hist. Beitr. II. 375." Dass diese Erläuterung den beanspruchten Dienst nicht leisten kann, habe ich nachgewiesen; wie wenig sie dieses bisher gethan mag die fleissige Abhandlung: „über die praktische Klugheit" von Doctor Lüdke bezeugen, welche unter ihrem Einflusse mit ausserordentlichem Scharfsinn immer dicht an der Wahrheit vorübersteuert. [2])

Weil Zeller schon vorher den Begriff des νοῦς πρακτικός zu weit fasste, indem er ihn als: „das aufs Handeln bezügliche Denken" bezeichnete, ihm die Bestimmung der Zwecke, die Feststellung der Grundsätze zuwies, während die Aristotelische Definition ihn nur als buleutische, mithin nur die Mittel aufsuchende Thätigkeit charakterisirt; nimmt er auch hier keinen Anstand, den erweiterten Sprachgebrauch, wonach der Vernunft — νοῦς, wenn auch kein „Bestimmen der Zwecke", so doch ein unmittelbares Erkennen der zweiten Prämisse zufällt, auf den νοῦς πρακτικός zu beziehen. Ueber Zwecke wird nicht berathschlagt, die prak-

1) *Zeller* a. o. O. 2. S. 505.

2) Programm der Realschule zu Stralsund Ostern 1862.

tische Vernunft ist eine berathschlagende Thätigkeit, also hat die praktische Vernunft nicht die Zwecke zu bestimmen; dieses begriffliche Argument unterstützt die terminologischen Undenkbarkeiten in ausreichender Weise, um die Lehre von einer zwecksetzenden praktischen Vernunft fallen zu lassen.

Ist aber Eth. ζ. 12 nicht von einer praktischen Vernunft die Rede, so kann auch jene Erkenntniss des Einzelnen, der zweiten Prämisse, welche dem *νοῦς* zugesprochen wird, nur Sache der Vernunft als eines theoretischen Vermögens sein, sofern ihm das unvermittelte Erkennen und damit alle Principien zufallen; die Frage gehört daher wesentlich der allgemeinen Erkenntnisstheorie an und hier wird es sich eben nicht um ein Bestimmen, sondern um ein Erkennen der Zwecke handeln.

Zeller beschreibt die Thätigkeit des *νοῦς*, den er für die praktische Vernunft hält, den ich, als theoretisches Vermögen ansehe, folgenderart: „Der Nus bestimmt nach dieser Stelle als praktische Vernunft die Zwecke, denen unser Handeln zustrebt, indem er im Gebiete des *ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν* das von uns zu erreichende Ziel festsetzt, welches im praktischen Syllogismus durch den Untersatz ausgedrückt wird. Dieses Ziel ist aber immer ein einzelner bestimmter Erfolg. Da die praktische Thätigkeit mit der Vorstellung dieses Erfolges beginnt, ist diese Vorstellung eine unmittelbare; zugleich ist sie aber eine von der zwecksetzenden Vernunft ausgehende; sie ist somit eine unmittelbare Vernunftvorstellung und sie wird als solche dem *νοῦς*, als dem Vermögen der unmittelbaren Vernunfterkenntniss, zugewiesen.“ [1]) — Ich muss zunächst hiergegen einwenden, dass von einer zweckbestimmenden Thätigkeit des *νοῦς* an der Stelle nicht die Rede ist. Wo die Ethik irgend auf die Bestimmung

1) *Zeller* a. o. O. 504. 2. vgl. Eth. N. ζ. 12. 1143. b. 1—5.

des Zweckes zu reden kommt, da heisst es: „*ἡ ἀρετὴ ἠθικὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν· ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον.*“ [1]) Der *νοῦς* erkennt die zweite Prämisse, er giebt ein Einzelurtheil ab, dies ist eine rein erkennende, nicht bestimmende Thätigkeit. Dass diese Einzelurtheile ihrerseits Principien des Zweckbegriffes werden, indem sie als Einzelerkenntnisse das Allgemeine bedingen (*ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἕνεκα αὗται· ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὸ καθόλου*), das gehört offenbar nicht mehr in die unmittelbare Erkenntnissthätigkeit des *νοῦς*, da es einen vermittelnden, abstrahirenden Denkprocess, die Induction voraussetzt. Da der praktische Syllogismus offenbar schon zur praktischen Thätigkeit gehört; so kann die letztere nicht mit der Vorstellung beginnen, welche erst die zweite Prämisse enthält; sondern dieser geht die erste voraus. Da ferner der ganze praktische Syllogismus nur die Zusammenfassung des Berathschlagungsprocesses nach seinem Anfangs- und Endgliede ist, die Berathschlagung aber der *φρόνησις* zugehört, die *φρόνησις* ihrerseits nicht den Zweck, sondern die Mittel feststellt, so hat auch der praktische Syllogismus weder als Ganzes, noch in seiner unteren Prämisse den Zweck zu bestimmen.

Die Vorstellung eines Zweck setzenden, praktischen *νοῦς* stimmt nun allerdings sehr schlecht mit der weiteren Angabe des Aristoteles überein: „Für das Einzelne muss es eine Wahrnehmung geben, diese aber ist Vernunft.“ Zeller kann in Folge auch die Wahrnehmung nur in uneigentlichem Sinne als bildliche Ausdrucksweise auffassen: „dass aber für diese (Vernunfterkenntniss) der Ausdruck *αἴσθησις* gebraucht ist, kann nicht auffallen: dieser Ausdruck steht auch sonst ganz allgemein für „Bewusstsein“, selbst eine so sinnliche Bezeichnung, wie *θιγγάνειν*, wird ja aber vom Nus gebraucht [2]).“ Ich bestreite entschieden die Berechtigung, hier

1) Eth. N. ζ. 13. 1144. 8.
2) *Zeller* a. o. O. 504. 2.

einen bloss bildlichen Ausdruck zu finden. Die *αἴσθησις*, welche dem *νοῦς* gleichgesetzt wird, hat offenbar dieselbe Function wie der *νοῦς*. Der *νοῦς* hat die zweite Prämisse zu liefern, er hat ein auf's Einzelne bezügliches Urtheil auszusprechen. Der *νοῦς* wird daher auch der *αἴσθησις* nicht gleichgesetzt, sofern sie blosse Wahrnehmung, Empfindung, Bewusstsein, ein *θιγγάνειν* ist, sondern sofern das Wahrnehmungsurtheil überhaupt der *αἴσθησις* zufällt. Ausdrücklich wird aber die zweite Prämisse des praktischen Syllogismus, das Urtheil über das Einzelne der *αἴσθησις* zugesprochen, wenn es im folgenden Buche heisst: „Die eine (Prämisse) ist eine allgemeine Meinung, die zweite bezieht sich auf das Einzelne, dessen Princip die Wahrnehmung ist.“ Als Beispiel der zweiten Prämisse wird das Urtheil: „dieses ist süss“ angeführt [1]. „Man berathschlagt nicht über das Einzelne“, heisst es anderen Ortes, ebenfalls auf die praktische Ueberlegung bezogen, „z. B. ob dieses Brot ist, oder ob es gut gebacken ist, dieses zu entscheiden ist Sache der Wahrnehmung [2].“

Diese ganze Stelle führt mithin auf eine erkenntnisstheoretische Frage hinaus und hat mit den ethischen Zweckbegriffen insbesondere nichts zu thun, kann daher auch unmöglich die Aufgabe haben, eine so wichtige praktische Vernunftthätigkeit wie jenen zwecksetzenden *νοῦς πρακτικός* in das Lehrgebäude der Aristotelischen Ethik einzuführen.

Den *νοῦς πρακτικός* würde Aristoteles gewiss weder der *αἴσθησις* gleichsetzen, noch ihr vergleichen, denn jener ist eine bewegende Ursache im Handeln, die Wahrnehmung

1) Eth. N. η. 5. 1147. 25: ἡ μὲν γὰρ καθόλου δόξα, ἡ δ' ἑτέρα περὶ τῶν καθ' ἕκαστά ἐστιν, ὧν αἴσθησις ἤδη κυρία — τουτὶ δὲ γλυκὺ ὡς ἕν τι τῶν καθ' ἕκαστον.

2) Eth. N. γ. 5. 1113. 1: οἷον εἰ ἄρτος τοῦτο, ἢ πέπεπται ὡς δεῖ· αἰσθήσεως γὰρ ταῦτα.

nicht [1]), jener ist eine logistische vermittelte Thätigkeit und bietet als solche nur Gegensätze mit der *αἴσθησις* dar. Liest man bei Zeller den allgemeinen erkenntniss-theoretischen Satz: „Das Wissen, welches uns weder als ein Fertiges gegeben ist, noch aus einem Höheren abgeleitet werden kann, muss aus dem Niedrigeren, aus der Wahrnehmung hervorgehen“, der gewiss ebenso klar wie echt Aristotelisch ist; so bietet er damit einen besseren Commentar für jene Stelle Eth. ζ. 12 als die Theorie vom zwecksetzenden *νοῦς πρακτικός* dieses zu leisten vermag. Diese erkenntniss-theoretische Frage findet im weiteren Verlaufe der Untersuchung ihre Beachtung. Die historisch kritische Beleuchtung der Lehre vom *νοῦς πρακτικός* aber dürfte mit dem Nachweise abgeschlossen sein, dass der moderne Gedanke eines „praktischen Erkenntnissvermögens“ dem griechischen Bewusstsein, das es mit seinen Begriffsbestimmungen und Sprachgebrauche weit genauer nimmt, fremd war. — Auch die Aristotelische Terminologie, die nach dem Bisherigen sich in einer nicht unbedeutenden Verwirrung zu befinden schien, wird, wenn auch nicht jeden Mangel von sich abzuweisen vermögen, so doch jenen Schein zu grossem Theile auflösen, wenn man sie so auffasst wie sie sich uns unmittelbar darbietet. Aristoteles nennt zunächst den vernünftigen Seelentheil im Allgemeinen *λόγος*, *νοῦς*, *διάνοια*. In der Vernunft als Gattungsbegriff unterscheidet er die theoretische Vernunft *λόγος θεωρητικός*, *νοῦς θεωρητικός*, *διάνοια θεωρητική*, *ἐπιστημονικόν* von dem *λόγος πρακτικός*, *νοῦς πρακτικός*, *διάνοια πρακτική*, *λογιστικόν*. Hierauf theilt er den *νοῦς πρακτικός* noch in einen *νοῦς πρακτικός* in engerem Sinne und einen *νοῦς ποιητικός*, für welche ebensogut auch die Composition mit *διάνοια* und *λόγος* gebraucht werden kann.

1) Eth. N. ζ. 2. 1139. 19: ἡ αἴσθησις οὐδεμιᾶς ἀρχὴ πράξεως.

Wir werden offenbar dem Aristoteles Dank wissen, dass er diese genealogische Terminologie weder durch eine weitere Scheidung auch des *νοῦς θεωρητικός* fortführt, noch auch überhaupt in der Darstellung seines Systems beibehält. Er sagt: „Wir beginnen wieder vom Anfang und reden noch einmal über das Nämliche: Es seien die Thätigkeiten mit denen die Seele bejahend und verneinend die Wahrheit bekennt fünf an der Zahl: *τέχνη*, *ἐπιστήμη*, *φρόνησις*, *σοφία*, *νοῦς*.“

Vergleicht man nun diese fünf Thätigkeiten mit den genealogischen Bezeichnungen, so lassen sich die *τέχνη* und *φρόνησις* ohne Schwierigkeiten unterbringen, indem man die erstere dem *νοῦς ποιητικός*, die letztere dem *νοῦς πρακτικός* im engeren Sinne zuweist, beide also vom *νοῦς πρακτικός* im weiteren Sinne oder dem *λογιστικόν* befasst ansieht. Ob unter diesem Begriff noch weitere Vernunftthätigkeiten zu subsumiren sind, ist hier zu bestimmen nicht der Ort; die Bedingung der Zugehörigkeit aber ist in jedem Falle der Charakter des buleutischen oder logistischen. Diese Bedingung aber schliesst die drei übrigen namhaft gemachten Vernunftthätigkeiten aus der Zugehörigkeit zum *νοῦς πρακτικός* aus, nämlich die *ἐπιστήμη*, den *νοῦς*, die *σοφία*; so dass sie bei der durchgreifenden Zweitheilung nur dem *νοῦς θεωρητικός* zufallen können. Wie das Verhältniss der letzten drei Begriffe zu fassen ist, bleibt zunächst noch dahin gestellt. Vom *νοῦς*, dem Vermögen der Principien, lässt sich aber schon jetzt so viel feststellen, dass er nicht der Gattungsbegriff ist, da dieser als Art, eine jenem widersprechende buleutische Thätigkeit einschliesst; dass er weder der *νοῦς πρακτικός* noch eine seiner Arten sein kann, da diese buleutisch sind. Es bleibt also nur die Möglichkeit, dass man ihn entweder als eine ganz absondere Vernunftthätigkeit, als ein specielles Vermögen der Principienerkenntniss dem Begriff des *νοῦς θεωρητικός* sub-

sumirt und alsdann der *ἐπιστήμη* coordinirt; oder dass man, wie ich es für rathsamer halte, annimmt: die Erkenntnisse des *νοῦς* seien nichts anderes als die nicht zu wissenschaftlicher Vermittlung, zum Beweise gelangten theoretischen Einsichten; der *νοῦς* sei der *νοῦς θεωρητικός* so weit er nicht *ἐπιστήμη* geworden ist. Die letztere Frage wird eingehender erörtert werden und bezüglich ihrer mag das Schema, welches ich der Uebersichtlichkeit wegen hinzufüge, nur erst eine provisorische Geltung beanspruchen.

νοῦς . διάνοια . λόγος.

νοῦς θεωρητικός ἐπιστημονικόν διάνοια θεωρητική λόγος θεωρητικός	νοῦς πρακτικός λογιστικόν. βουλευτικόν (δοξαστικόν) διάνοια πρακτική λόγος πρακτικός	
(νοῦς?) ἐπιστήμη . σοφία	νοῦς ποιητικός διάνοια ποιητική (τέχνη)	νοῦς πρακτικός διάνοια πρακτική (φρόνησις).

Zweites Kapitel.

Der Begriff der praktischen Vernunft.

Es darf wohl ohne Bedenken angenommen werden, dass die praktische Vernunftthätigkeit in einer Beziehung zum Handeln des Menschen, und somit auch zum tugendhaften Handeln desselben stehen werde. Ist dieses aber der Fall, so wird die Aristotelische Tugenddefinition wohl auch in irgend welcher Weise auf jene Bedingung des tugendhaften Handelns, auf die praktische Vernunft, Rücksicht nehmen müssen, und man könnte durch Analyse des Tugendbegriffs den Begriff der praktischen Vernunft gewinnen.

Um den Tugendbegriff des Aristoteles selbst dürfte man gemeiniglich wenig in Verlegenheit sein, denn Jedermann wird an jene berühmte Definition Eth. N. *β*. 6 denken: *ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν*. So maassgebend aber diese Definition für die Ethik ist, so zeigt sie doch gerade in ihrer fünften Bestimmung, welche für uns die wichtigste ist, das Bestreben, den allgemeinen Ausdruck „*ὡρισμένῃ λόγῳ*[1])“, durch die Erläuterung „*καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν*“ genauer zu fassen und verweist uns

1) Der Fehler in der Bekker'schen Ausgabe, welche statt ὡρισμένῃ ὡρισμένη hat, ist vielfach in neuere Werke (s. *Zeller* II. 2. 491 2) übergegangen, obwohl er dem Sinn nicht günstig ist. Vgl. *Spengel:* Aristot. Stud. I. 3. 1. München 1864.

damit auf kommende Untersuchungen, welche diesen Begriff erst festzustellen haben. Wir können daher auch nicht diejenige Definition zu Grunde legen, welche nur erst die Erörterung der e t h i s c h e n Tugend einleitet, sondern müssen eine solche am Schlusse der ganzen Tugendlehre suchen, wo alle Bestandtheile derselben eine genügende Bestimmtheit gewonnen haben.

I. Der Aristotelische Tugendbegriff.

Eine Ergänzung jener Definition nun bietet der Schluss des sechsten Buches der Ethik dar, eine Ergänzung welche um so wichtiger ist als sie ausdrücklich behauptet: den Aristotelischen Begriff im Unterschiede von anderweitigen Lehren zu charakterisiren und zwar durch eine originelle Auffassung der im Tugendbegriffe enthaltenen Vernunftbestimmung. Hier also, wenn überhaupt, muss sich eine Handhabe bieten, um von dem Tugendbegriffe aus auf die praktische Vernunft, sofern sie einen Bestandtheil desselben bildet, zurückzuschliessen.

In kurzen Zügen charakterisirt Aristoteles den Entwicklungsgang der griechischen Ethik, der Sokratischen und zeitgenossischen Lehre seine Auffassung als eine dritte Stufe überordnend. Von wirklicher Tugend kann nur die Rede sein, wo die Vernunft (*νοῦς*) das menschliche Handeln leitet. Dieses ist die Grundüberzeugung der ganzen hellenischen Ethik; durch diese hat sie sich von sensualistischer Verirrung frei erhalten und ward sie die bleibende Grundlage der philosophischen Moral[1]).

Die erste Erscheinungsform dieser Ueberzeugung ist nach Aristoteles der sokratische Tugendbegriff, in welchem

1) Eth. N. ζ. 13. 1144. b. 12: ἐὰν δὲ λάβῃ νοῦν, ἐν τῷ πράττειν διαφέρει. ἡ κυρία (ἀρετή) οὐ γίνεται ἄνευ φρονήσεως.

sie die ausschliessliche Bestimmung darbietet: „Einige meinen, alle Tugenden seien Einsichten.“ [1])

In der Ausschliesslichkeit der Bestimmung erkennt Aristoteles ihre Einseitigkeit: „Sokrates hat zu einem Theil die Wahrheit getroffen, zu anderem Theile aber irrt er; darin nämlich versieht er es, dass er meint, alle Tugenden wären blosse Einsichten; darin hat er Recht, dass sie nicht ohne Einsicht sind.“ [2])

Dieser Fehler hat jedoch bereits historisch sein Correctiv gefunden: „Die Philosophen der Gegenwart (*νῦν πάντες*) fügen alle, wenn sie die Tugend definiren, hinzu: sie sei eine Fertigkeit; indem sie zugleich angeben, worauf sich diese, nach Maassgabe der rechten Vernunft (*κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*) wirksame, Fertigkeit bezieht; die rechte Vernunft aber ist die Einsicht.“ [3])

Doch auch diese Verbesserung des sokratischen Begriffes, meint Aristoteles, reiche nicht aus: „Man muss noch einen kleinen Schritt weiter thun; denn nicht die Fertigkeit bloss nach der rechten Vernunft (*κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*), sondern die Fertigkeit mittelst der rechten Vernunft (*μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου*) ist die Tugend. Die rechte Vernunft aber in diesen Dingen ist die Einsicht.“ [4])

Diese ihm eigenthümliche Definition stellt er abschliessend noch einmal der extremen Sokratischen Anschauung

1) Eth. N. ζ. 13. 1144. b. 17: διόπερ τινές φασι πάσας τὰς ἀρετὰς φρονήσεις εἶναι.

2) a. o. O. 18: καὶ Σωκράτης τῇ μὲν ὀρθῶς ἐζήτει τῇ δ' ἡμάρτανεν· ὅτι μὲν γὰρ φρονήσεις ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς, ἡμάρτανεν, ὅτι δ' οὐκ ἄνευ φρονήσεως, καλῶς ἔλεγεν.

3) a. o. O. 21: σημεῖον δέ· καὶ γὰρ νῦν πάντες, ὅταν ὁρίζωνται τὴν ἀρετήν, προστιθέασι τὴν ἕξιν, εἰπόντες καὶ πρὸς ἅ ἐστι, τὴν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον· ὀρθὸς δ' ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν.

4) a. o. O. 25: δεῖ δὲ μικρὸν μεταβῆναι· οὐ γὰρ μόνον ἡ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ' ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετή ἐστιν. ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἡ φρόνησίς ἐστιν.

gegenüber: „Sokrates meint, die Tugenden seien Vernunftthätigkeiten, denn er hielt sie für Wissen; wir aber sagen, sie seien mittelst der Vernunft.“ [1])

Es unterliegt wohl keinem Zweifel, dass Aristoteles auf diese die ganze Tugendlehre abschliessende Definition Gewicht legte; dass wir nur in dem Maasse von einem specifisch Aristotelischen Tugendbegriffe reden dürfen, als wir den Sinn dieser Distinctionen, die Bedeutung dieses *μετά*, aufzufassen vermögen.

Das Verständniss dieser Definition aber liegt so wenig auf flacher Hand, dass man weder im Alterthum noch in der Neuzeit eine annähernd genügende Erklärung findet. Die Eudemische Ethik lässt uns hier wiederum im Stich, da die Stelle zu dem ihr und den Nikomachien gemeinsamen Abschnitt gehört. Die Grosse Ethik giebt zwar eine Begründung der Sache; aber diese ist so nichtig, dass man sie mit Spengel einfach übersehen dürfte, wenn nicht Viele sich mit ihr begnügten und selbst Spengel dieselbe auffälliger Weise anderweitig verwerthet hätte [2]).

1. Die Erklärung der Grossen Ethik.

Die Grosse Ethik fasst ihre weitschweifige und durchaus schülerhafte Erörterung der Stelle dahin zusammen: man müsse *μετά* anstatt *κατά* sagen, denn es könnte ja Jemand das Gerechte vorsatzlos und ohne Kenntniss des Guten vollbringen infolge eines vernunftlosen Naturtriebes, wobei die Handlung doch correct und nach der rechten Vernunft geschehen wäre, sofern man nämlich so gehandelt, wie es sonst wohl die rechte Vernunft vorgeschrieben

1) Eth. N. ζ. 13. 1144. b. 28: Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι (ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας) ἡμεῖς δὲ μετὰ λόγου.

2) *Spengel*: Aristotelische Studien I. München 1864. S. 20. 3: „Die MM. I. 35. 1198. 10 geben keine Erläuterung, sie schreiben das Ganze nur nach.“

hätte[1]). In geringer Modification findet sich diese Erklärung bei älteren und jüngeren Auslegern wieder, Eustratius, Michelet, Cell kommen darüber nicht hinaus[2]).

Diese Erklärung aber ist falsch, weil es Aristoteles nie in den Sinn kommen konnte, dem Sokrates oder seinen Zeitgenossen zuzumuthen, sie hätten ein Handeln aus Naturtrieb, wenn es an sich nur den Vernunftbestimmungen gemäss ist, für tugendhaft gehalten. Vielmehr erklärt Aristoteles ausdrücklich, die Handlung überschreite den Charakter des Instinctiven, sobald sie die Vernunft in sich aufnimmt. Weil die wahre Tugend nicht ohne Einsicht möglich sei, desshalb habe Sokrates die Tugenden schlechthin Einsichten genannt, die Zeitgenossen Fertigkeiten nach der rechten Vernunft. Dass in beiden Fassungen das Bewusstsein und die Erkenntniss des Guten eingeschlossen gedacht ist, ist so selbstverständlich, dass die Correctur, wenn sie keinen anderen Sinn hätte, allerdings gänzlich überflüssig und schwerlich dem Aristoteles zuzumuthen wäre. Gäbe es keine andere Erklärung der Sache, so würde ich nicht einen Augenblick zweifeln, dass wir es hier mit einer nichtssagenden Interpolation zu thun haben, deren Autor im Kreise der älteren Peripatetiker aufzufinden uns aber allerdings nicht ohne Mühe gelingen dürfte. Spengel meint die Hand des Eudemus in dieser Stelle zu erkennen.

2. Die Muthmaassung Spengels.

Spengels Urtheil über das sechste Buch der Niko-

1) Eth. M. α. 35. 1198. 15: πράξαι μὲν γὰρ ἄν τις τὰ δίκαια προαιρέσει μὲν οὐδεμιᾷ, οὐδὲ γνώσει τῶν καλῶν, ἀλλ᾽ ὁρμῇ τινὶ ἀλόγῳ, ὀρθῶς δὲ ταῦτα καὶ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον. λέγω δέ, ὡς ἂν ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς κελεύσειεν, οὕτως ἔπραξεν. ἀλλ᾽ ὅμως ἡ τοιαύτη πρᾶξις οὐκ ἔχει τὸ ἐπαινετόν· ἀλλὰ βέλτιον, ὡς ἡμεῖς ἀφορίζομεν, τὸ μετὰ λόγου εἶναι τὴν ὁρμὴν πρὸς τὸ καλόν·

2) Auch die richtigen Bemerkungen von Heinze (Lehre vom Logos) S. 76 sind in Folge der Irrthümer S. 74 nicht durchgreifend.

machien ist im Allgemeinen günstig: „Das sechste Buch ist dem Inhalte nach entschieden Aristotelisch, wird auch von der Metaphysik als solches anerkannt, sprachlich glaubte man Abweichendes und Eigenes zu finden, doch ist dieses weder überzeugend noch genügend.“[1]) Die anschliessende Anmerkung aber verstärkt jene Zweifel durch ein so bedeutendes Argument, dass die Widerlegung desselben schon im Interesse der Echtheitsfrage wünschenswerth, für das sachliche Verständniss schlechthin erforderlich ist.

Die Conjectur Spengels ist mit Feinheit gedacht und richtet sich gegen die oben erwähnte Definition: „Wer sind jene *νῦν πάντες*?.. unbekannte Vorgänger des Aristoteles, wenn er selbst das geschrieben hat; aber nie hat er im Vorausgehenden *μετὰ τοῦ λόγου* gesagt; vielmehr finden wir ein für allemal II. 2 *τὸ μὲν οὖν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν κοινὸν καὶ ὑποκείσθω*, und die Formel wiederholt sich oft genug. Scheint die Aenderung *μετὰ τοῦ λόγου*, weil jenes auch ohne Absicht und Bewusstsein möglich, dieses aber keineswegs, nicht einer kleinen Berichtigung ähnlich? dann würde der Verfasser diese sprachliche Verbesserung des Ausdruckes, der keiner Missdeutung fähig wäre, gegenüber dem Meister als sein Verdienst in Anspruch nehmen. Diese Vermuthung ist nicht unwahrscheinlich, da die Eudemia sich öfter des Ausdruckes *μετὰ λόγου* bedienen und mit dem herkömmlichen *κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον* (II. 5. 1222. 9. II. 6. 1222. 67) nicht recht zufrieden sind; er steht I. 6. 1217. 2. I. 8. 1218. 30. II. 1. 1220. 3. In den Nik. ist er nicht zu lesen, erst VI. 4—6 wird er wiederholt mit Vorliebe gebraucht.“[2])

In zwei Punkten stimme ich Spengel bei. Einmal müssen wir, ist Aristoteles der Autor, allerdings fragen: wer sind die *νῦν πάντες*? Sodann ist es überzeugend, dass jene

1) *Spengel* a. o. O. S. 20.

2) *Spengel* a. o. O. S. 20. 3. Vgl. Eth. M. a. o. O.

Aenderung, hätte sie bloss die angeführte Bedeutung, einer kleinen Berichtigung durch Schülerhand auffällig gliche.

Auf jene Frage eine genügende Antwort zu finden, kann nicht von vorn herein als unmöglich gelten. „Unbekannte Vorgänger" hätte Aristoteles jedenfalls nicht „*νῦν πάντες*" genannt; wir hätten diese vielmehr unter seinen bekannten Zeitgenossen zu suchen.

Die Consequenzen, welche der zweite Punkt mit sich führt, halte ich für so bedeutend, dass die Bedingung, unter welcher er Ueberzeugungskraft gewinnt, jene Begründung der Definitionsänderung, der Kritik bedarf.

Gesetzt, es verhielte sich so, wie Spengel muthmaasst, so gehörte nicht nur das dreizehnte, sondern auch das vierte und fünfte Kapitel des sechsten Buches dem Eudemus und wir hätten kaum irgend einen Grund, die dazwischenliegenden Kapitel für die Nikomachien in Anspruch zu nehmen. Ist aber das sechste Buch nicht Aristotelisch, so würde man, bei der höchst bedenklichen Beschaffenheit des siebenten, sich kaum der Forderung entziehen können, auch das erste der drei fraglichen Bücher dem Eudemus zuzusprechen. Bietet dagegen das sechste Buch dem Zweifel keinerlei Handhaben, so sind die Untersuchungen über die Beschaffenheit des fünften und siebenten Buches isolirt und gewinnen für die Frage nach der Zugehörigkeit der drei Bücher nicht ohne weiteres Bedeutung. Ich meines Theils halte die Aristotelische Abfassung des sechsten Buches für ganz zweifellos. Es ist bis in den Wortlaut der Einzelstellen von anderweitigen Schriften, von dem dritten und ersten Buche der Nikomachien so sehr erfordert, dass nur die Einheit des Bewusstseins, auch der treueste Schülerverstand nicht, eine Erklärung bietet. Diese Ueberzeugung wird nur bestärkt durch die Kritik der Einwürfe Spengels.

3. Prüfung der Conjectur Spengels.

Die Begründung Spengels enthält folgende Argumente:

1. Die Eudemia bedienen sich öfter des Ausdruckes *μετὰ λόγου*.
2. Sie sind mit dem herkömmlichen *κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον* nicht recht zufrieden.
3. In den Nikomachien finden wir ein für allemal II. 2 *τὸ μὲν οὖν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν κοινὸν καὶ ὑποκείσθω*, und die Formel wiederholt sich oft genug.
4. In den Nikomachien ist der Ausdruck *μετά* nicht zu lesen. Aristoteles hat im Vorhergehenden nie *μετὰ τοῦ λόγου* gesagt, erst VI. 4—6 wird er wiederholt mit Vorliebe gebraucht.

Der erste Grund könnte Beweiskraft haben: wenn entweder die drei übrigen ihn stützen, oder wenn Eudemus den Ausdruck *μετὰ λόγου* nicht nur überhaupt braucht, sondern mit dem Gebrauche den Sinn verbindet, welchen unsere Stelle angeblich erkennen lässt. Eudemus müsste also in den angezogenen Stellen auf Absicht und Bewusstsein des ethischen Handelns Gewicht legen.

An den Stellen Eth. E. I. 6. 1217. 2 und I. 8. 1218. 30 bedeutet nun aber das *μετὰ λόγου* nichts weiter als „begründet" im Gegensatze zur „unbegründeten Meinung". Das eine Mal werden diejenigen getadelt, welche in der Meinung, darin bestehe das Philosophenthum, nichts ins Blaue (*μηθὲν εἰκῇ*), sondern alles mit Vernunft (*ἀλλὰ μετὰ λόγου*) auszusprechen, es übersehen, dass sie leere, dem vorliegenden Gegenstande fremde Reden vorbringen; der wahre Philosoph hingegen hat die Einsicht, für jeden Gegenstand das Maass der Begründung zu bestimmen [1]). Das andere Mal

1) Eth. E. α. 6. 1216. b. 38: οὐ μόνον τὸ τί φανερόν, ἀλλὰ καὶ τὸ διὰ τί. φιλόσοφον γὰρ τὸ τοιοῦτο περὶ ἑκάστην μέθοδον. δεῖται μέντοι τοῦτο πολλῆς εὐλαβείας. εἰσὶ γάρ τινες οἳ διὰ τὸ δοκεῖν φιλοσόφου εἶναι

giebt Eudemus den Rath: „man solle nicht ohne Begründung (*ἀλόγως*) etwas für wahr annehmen, davon man sich selbst durch die Vernunft (*μετὰ λόγου*) schwer überzeugt.“ In beiden Fällen finden wir einen Sprachgebrauch, der sehr gewöhnlich ist und, da er ein ganz theoretisches Verhalten betrifft, nichts zu thun hat mit „Bewusstsein und Absicht“, wie sie für die ethische Tugend durch jene Definition angeblich erfordert werden. Besagen diese Stellen nichts für den angeblichen Sprachgebrauch des Eudemus, so spricht die dritte dafür, dass ihm die Aristotelische Unterscheidung überhaupt unverständlich war, er ihr zum mindesten nicht folgte. Denn wenn Eudemus hier von den dianoetischen Tugenden sagt, sie wären *μετὰ λόγου* und im darauf folgenden Kapitel die ethische Tugend mit *κατὰ λόγον* bezeichnet, so ist damit die Aristotelische Terminologie einfach umgekehrt[1]).

Woraus zweitens Spengel erkennen will: dass „die Eudemia mit dem herkömmlichen *κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον* nicht recht zufrieden sind“, ist aus den angezogenen Stellen nicht zu ersehen. An der ersteren[2]) gebraucht Eudemus ohne jedes Unbehagen den Ausdruck *κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*, nur dass er mit keinem Worte, wie Aristoteles es thut, andeutet, dass damit noch nicht alles in Ordnung ist; nur dass er hier wie auch anderen Ortes eben durch seine behagliche Breite im Leser eine ganz natürliche Unzufrieden-

τὸ μηθὲν εἰκῇ λέγειν ἀλλὰ μετὰ λόγου, πολλάκις λανθάνουσι λέγοντες ἀλλοτρίους λόγους τῆς πραγματείας καὶ κενούς.

1) Eth. E. β. I. 1220. 8 (nicht 3): ἐπεὶ δ' αἱ διανοητικαὶ μετὰ λόγου, αἱ μὲν τοιαῦται τοῦ λόγον ἔχοντος — αἱ δ' ἠθικαὶ τοῦ ἀλόγου μέν, ἀκολουθητικοῦ δὲ κατὰ φύσιν τῷ λόγον ἔχοντι· — b. 5: διὸ ἔστω ἦθος τοῦτο ψυχῆς κατὰ ἐπιτακτικὸν λόγον.

2) Eth. E. β. 5. 1222. 6: ἐπεὶ δ' ὑπόκειται ἀρετὴ εἶναι ἡ τοιαύτη ἕξις ἀφ' ἧς πρακτικοὶ τῶν βελτίστων — βέλτιστον δὲ καὶ ἄριστον τὸ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον u. s. f.

heit erzielt, welche Spengel so liebenswürdig ist Freund Eudemus zu supponiren. Die Text-Angabe der zweiten Stelle ist wohl durch einen Druckfehler unkenntlich, im ganzen sechsten Kapitel aber, dem sie zugehören soll, finde ich ebenfalls kein Anzeichen mangelnder Selbstzufriedenheit, zu der im Uebrigen Eudemus oft genug Grund hätte. So hübsch die Geschichte vom Rhodischen und Lesbischen Wein erfunden ist, so war es doch wohl schwerlich nur die Süssigkeit der Rede, was Aristoteles bestimmte dem Lesbier Theophrast den Vorzug zu geben.

Finden wir bei Eudemus beide Ausdrucksweisen promiscue, zum mindesten ohne jedes Bewusstsein der Aristotelischen Distinction gebraucht, so folgt der Sprachgebrauch des Aristoteles in der Ethik von Anfang an einem festen Plane.

Es ist zwar richtig, dass Aristoteles die Untersuchung über die ethische Tugend mit dem Satze: „*τὸ μὲν οὖν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν κοινὸν καὶ ὑποκείσθω*“ eröffnet. Es ist auch richtig, dass, da er diese Formel nicht ohne Bewusstsein braucht, er sie im folgenden weit consequenter festhält als Eudemus. Aber es ist nicht richtig, dass er damit „ein für allemal“ seine Definition gegeben haben will. Schon in dem *κοινόν* könnte man einen Hinweis auf die *νῦν πάντες* sehen, schon das *ὑποκείσθω* weist auf eine künftige nähere Bestimmung des *κοινόν* hin; der Zusatz aber *ῥηθήσεται δ' ὕστερον περὶ αὐτοῦ, καὶ τί ἐστιν ὁ ὀρθὸς λόγος, καὶ πῶς ἔχει πρὸς τὰς ἄλλας ἀρετάς*, sagt nicht nur dass die Definition einer Ergänzung bedarf, sondern weist uns ausdrücklich auf das sechste Buch hin, als auf den Ort wo sie erfolgen wird[1]). Wenn nun hier, im sechsten Buche, entsprechend der vorgeschrittenen Entwicklung des Begriffes „*ὀρθὸς λόγος*“, auch die Formel *μετὰ λόγου* an die Stelle des

1) Eth. N. β. 2. 1103. b. 31. vgl. Eth. N. ζ. 1. 1138. b. 33: διὸ δεῖ εἶναι διωρισμένον τίς τ' ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος καὶ τούτου τίς ὅρος.

κατὰ λόγον tritt und am Schlusse des Buches Aristoteles offen ausspricht, dass er in das *μετά* den Unterschied seiner und der herrschenden Ansicht setzt; so ist diese Definition in consequenter Entwicklung gewonnen, ein Zeugniss für die planvolle Durchführung des Aristotelischen Gedankens, wovon allerdings Eudemus uns nichts verrathen hat. Endlich ist auch das letzte Argument Spengels nicht stichhaltig. Wenn Aristoteles den Ausdruck *κατὰ λόγον* auch beibehält so lange der Begriff des *ὀρθὸς λόγος* noch in der Entwicklung begriffen ist, so findet sich doch auch schon vor dem sechsten Buche (was Spengel übersehen hat), sowohl im ersten als im dritten, die zweifellos Aristotelisch sind, die ihm eigenthümliche Bezeichnung *μετὰ λόγου* und zwar an Stellen die ebenfalls auf eine Absichtlichkeit hinweisen. So definirt Aristoteles im ersten Buche, wo er zuerst die Aufgabe des Menschen bestimmt: verhält es sich so, dann setzen wir (*τίθεμεν*) die Aufgabe des Menschen in eine gewisse Lebensführung, und zwar in eine Thätigkeit der Seele und Handlungen mittelst der Vernunft (*μετὰ λόγου*) [1]). Das *τίθεμεν* versichert uns weit entschiedener als das *κοινόν καὶ ὑποκείσθω*, dass wir hier die Meinung des Aristoteles hören. So sagt er ein Kapitel früher: „*ἀλλὰ τοῦτο μὲν εἰσαῦθις ἐπισκεπτέον, τὸ δ' αὔταρκες τίθεμεν ὃ μονούμενον αἱρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ*“ endgültig im Gegensatze zum *φαίνεται, δοκεῖ, λέγομεν*, zu später noch zu erörternden Fragen [2]). Dagegen braucht er dort, wo es sich um eine vorläufige, im Laufe der Untersuchung zu modificirende, genauer abzugrenzende Bestimmung handelt, des

---

1) Eth. N. α. 6. 1098. 12: εἰ δ' οὕτως, ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωήν τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου.

2) Eth. N. α. 5. 1097. b. 14. — ebenso 11. 1101. 19; 12. 1102. 4; Rh. α. 10. 1369. b. 23.

öfteren Ausdrücke wie: *ὁμολογούμενόν τι φαίνεται, κοινὸν καὶ ὑποκείσθω* und ähnliche [1]).

Jene Stelle enthält aber gemäss der vorhergehenden Unterscheidung *κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου* zweifellos schon eine Bezugnahme auf die ethische Tugend [2]). Wie denn auch sonst Aristoteles die blosse Theorie als *κατὰ τὸν νοῦν βίος* bezeichnet [3]), während die ethische Tugend durch ihren alogischen Bestandtheil *μὴ ἄνει λόγου* oder eine *ἕξις μετὰ λόγου* ist.

Nach dieser vorausgeschickten ihm eigenthümlichen Definition, deren Bedeutung wir aber noch nicht einzusehen vermögen, kommt er erst im zweiten Buche zur systematischen Entwicklung des Tugendbegriffes mit der diejenige des *λόγος* Hand in Hand geht. Hier legt er sehr instructiv die allgemeingültige Definition zu Grunde; entwickelt fortschreitend alle Seiten des *λόγος*-Begriffs, so dass im sechsten Buche, wo seine originelle Definition wieder hervortritt, wir mit der Formel auch in den sachlichen Unterschied seiner und der landläufigen Lehre Einblick, aus der früheren eine neue sich entwickeln gesehen haben. Am wichtigsten Punkte dieser Entwicklung, im dritten Buche, wo wir zum ersten mal einen tieferen Einblick in seine Auffassung des *λόγος* gewinnen, da springt auch die ihm eigene Formel hervor, er definirt: *ἡ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας* [4]).

---

1) Eth. N. α. 6. 1097. b. 23; β. 2. 1103. b. 32; π. οὐρ. β. 3. 286. 30; Eth. N. ε. 1. 1129. 11. Phys. ϑ. 7. 260. b. 24. π. ζ. μ. δ. 10. 689. 13.

2) Eth. N. α. b. 1098. 3: λείπεται δὴ πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος. τούτου δὲ τὸ μὲν ὡς ἐπιπειθὲς λόγῳ, τὸ δ' ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον. εἰ δ' ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου — ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωήν τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγον. Diese Stelle wird später erörtert.

3) Eth. N. κ. 8. 1178. 6: καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, οἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος. οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος. Δευτέρως δ' ὁ κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν.

4) Eth. N. γ. 4. 1112. 16.

Weit entfernt also, dass dem Aristoteles der Ausdruck μετὰ λόγου unbekannt wäre, gebraucht er ihn vielmehr ganz in dem Sinne wie er Eth. ζ. 13 in der Definition zu Tage tritt und mit einem nicht zu verkennenden Bewusstsein seiner Bedeutung. Eudemus dagegen zeigt keine Spur von dieser Einsicht, sondern schreibt als nähme er einen Standpunkt ein, der sowohl hinter Aristoteles als den νῦν πάντες zurückliegt, wie das bei einem Schüler nicht auffallen kann. Endlich scheint mir die Annahme, Eudemus habe jene Verbesserung gegenüber dem Meister für sich in Anspruch nehmen wollen, ganz gegen die schriftstellerische Gewohnheit des Eudemus zu laufen. Mir ist keine Stelle in den Eudemien bekannt wo er es sich herausnähme seine Meinung der Aristotelischen gegenüber zu stellen, geschweige denn ihr so entschieden den Vorzug zuzuerkennen. Dass Eudemus gar den Aristoteles unter der Bezeichnung νῦν πάντες begriffen hätte, ist schlechterdings unglaublich. Mit einiger Wahrscheinlichkeit lässt sich annehmen, dass dem Eudemus in die architektonischen Feinheiten der Aristotelischen Ethik, der Einblick fehlte; damit aber ist keineswegs ausgeschlossen, dass er, in den betreffenden verlorenen Büchern seines Werkes, die Stelle Eth. N. ζ. 13 gewissenhaft niederschrieb, vielmehr ist zu vermuthen, dass er sie noch dazu mit einigen Ausführungen versah, aus denen die grosse Ethik dann ihre wenig geistvolle Erklärung der Definition schöpfte. Wie es sich hiermit verhielt mag dahin gestellt bleiben; so viel lässt sich behaupten, dass wir keinen Grund haben an der Aristotelischen Autorschaft der Definition Eth. ζ. 13 zu zweifeln, das mithin das μετὰ λόγου den Aristotelischen Tugendbegriff von der Lehrmeinung seiner Zeitgenossen unterscheidet. Ist aber dieses der Fall, tritt, wie ich bemerkte, die Formel μετά erst in Folge der Entwicklung des Begriffes des ὀρθὸς λόγος hervor, so ist es wahrscheinlich, dass der Aristotelische Tugendbegriff sich

gerade so weit von der herrschenden Anschauung unterscheidet als seine Auffassung des ὀρθὸς λόγος von derjenigen der νῦν πάντες, dass mit anderen Worten die Natur des ὀρθὸς λόγος die Aenderung des κατά in ein μετά erfordert. Giebt der Aristotelische Tugendbegriff hiernach zunächst auch keinen Aufschluss über die Natur der praktischen Vernunft, so widerspricht er doch unserer Annahme: in der Vernunftbestimmung der ethischen Tugend müsse auch die praktische Vernunft eingeschlossen sein, keineswegs, sondern weist einerseits der Untersuchung in dem ὀρθὸς λόγος ihren eigentlichen Gegenstand zu, verlangt andererseits für die richtige Würdigung dieses Begriffes die Berücksichtigung der historischen Entwicklung, die Beachtung der Sokratischen und der zeitgenössischen Lehrmeinungen. Nur der Rückgang in die Geschichte in der That kann uns sagen wer die νῦν πάντες sind, zu denen Aristoteles in einen Gegensatz tritt; nur diese können uns sagen was Aristoteles mit seiner eigenthümlichen Definition bezweckt.

II. Die voraristotelischen Lehren.

Aristoteles greift in seiner historischen Angabe nicht über den Sokrates zurück, weil er in ihm mit Recht den Begründer der griechischen Ethik sieht. „Sokrates, sagt er anderen Ortes, behandelte die ethischen Gegenstände, nicht aber die Natur als Ganzes; in jenen suchte er das Allgemeine auf und richtete zuerst das Denken auf die Definitionen; er erörterte die ethischen Tugenden und unternahm es zuerst für sie allgemeine Bestimmungen aufzustellen.“ [1])

Sokrates tritt hiernach der früheren Philosophie einmal als Begründer der Begriffs-Philosophie, alsdann, sofern er diese im Gebiete ethischer Fragen ausbildet, als erster

1) Metaph. α. 6. 987. b. 1; vgl. μ. 4. 1078. b. 17.

Ethiker gegenüber. So bedeutend der Wendepunkt ist, den die Sokratische Philosophie in der Entwicklung des griechischen Denkens bildet, so ist doch Aristoteles weit davon entfernt, den geschichtlichen Zusammenhang für durchbrochen anzusehen. Die Ethik des Sokrates tritt nicht der Physik der früheren Philosophen als ein schlechthin Anderes an die Seite; der Mensch wird nicht im Gegensatze zur Natur Gegenstand der Philosophie, sondern eine Theilvorstellung tritt an die Stelle des Ganzen, die Untersuchungen *περὶ τὰ ἠθικά* an die Stelle derjenigen *περὶ τῆς ὅλης φύσεως*. Dass der Mensch ein Theil des Naturganzen ist, hat die griechische Philosophie, so lange sie im Aufsteigen begriffen war, nie übersehen. Diese Vorstellung giebt ihrer Ethik durchweg ein naturalistisches Gepräge, stellt die ethischen Begriffe in unmittelbare Abhängigkeit von dem physikalischen, wie dieses Wehrenpfennig sehr geschickt nachgewiesen hat [1]).

Sokrates selbst ist sich dieses Sachverhaltes bewusst. Es ist die Bitterkeit der Resignation, welche er des öftern gegen Anaxagoras gewandt durchblicken lässt. Die Ueberzeugung, dass die teleologische Naturerkenntniss, welche in seinen Augen allein einen Werth hat, dem Menschen nicht vergönnt ist [2]), dass Anaxagoras nicht geleistet habe was er versprochen [3]), dass auch kein Anderer dieses leisten werde; diess ist der letzte Grund dafür, dass Sokrates über die Tugend und nicht über die ganze Natur philosophirte. Was Anaxagoras für die ganze Natur zu leisten beanspruchte, das will er in beschränktem Kreise voll-

1) Wehrenpfennig: die Verschiedenheit der ethischen Principien bei den Hellenen und ihre Erklärungsgründe. Berlin 1856.

2) Platon. Phaedo 97—99, um der übertriebenen Angaben des Xenophon nicht zu erwähnen.

3) Platon. Phaedrus 270: μετεωρολογίας ἐμπλησθεὶς καὶ ἐπὶ φύσιν νοῦ τε καὶ ἀνοίας ἀφικόμενος.

führen. Das Ganze überlässt er den Göttern, der Menschen Erkenntniss auf ihre eigenen Angelegenheiten einschränkend. Nicht aber die Lösung dieser beschränkteren Aufgabe ist das Verdienst des Sokrates, sondern die Entdeckung der Methode mittelst deren vom universellen Standpunkte aus, sie und die übrigen philosophischen Probleme zugänglich werden. Das materiale Resultat des Sokratischen Philosophirens für die Ethik dagegen ist gar nichts Weiteres als eine beschränkte Anwendung des Princips des Anaxagoras. Wie Sokrates auf die Behauptung des Anaxagoras: „*νοῦς πάντων αἴτιος*“ unmittelbar die Forderung stützt: Anaxagoras müsse nachweisen, dass die Vernunft alles zweckgemäss eingerichtet habe, und nur dieser Nachweis ihm für den Inhalt der kosmischen Wissenschaft gilt [1]); so fällt auch seine Behauptung, es gäbe ein Wissen über die menschlichen Dinge, mit dem Nachweise der teleologischen Verknüpfung der Tugendbegriffe zusammen. Weil die Begriffe, welche den *νοῦς* als Princip der Natur erkennen liessen, nicht auffindbar sind, enthält seine Wissenschaft nur die Begriffe, welche die Vernunft als Princip des menschlichen Handelns aufweisen. Wie die Natur sich zum *νοῦς* und seinen Gesetzen verhält, so das Thun des Menschen zu seiner Vernunft und den wissenschaftlich erkannten Begriffen. Dieser historische Zusammenhang der ethischen Vernunftbestimmungen des Sokrates mit der des Anaxagoras vom *νοῦς*, berechtigt uns auch die vorsokratischen Lehren von der Vernunft zur Beleuchtung unseres Gegenstandes heranzuziehen, mögen dieselben auch zunächst nur dem kosmischen Principe gelten.

1) Platon. Phaedo 97: τὸν νοῦν ἕκαστον τιθέναι ταύτῃ ὅπῃ ἂν βέλτιστα ἔχῃ — ἐκ δὲ δὴ τοῦ λόγου τούτου οὐδὲν ἄλλο σκοπεῖν προσήκειν ἀνθρώπῳ καὶ περὶ αὐτοῦ καὶ περὶ τῶν ἄλλων, ἀλλ' ἢ τὸ ἄριστον καὶ τὸ βέλτιστον.

„Zum ganzen Himmelsgewölbe emporblickend, sagte Xenophanes, das Eine sei die Gottheit.“ Um dieses Ausspruches willen nennt ihn Aristoteles den Begründer der Eleatischen Philosophie den ersten Einheitslehrer [1]). Die Fassung des philosophischen Princips ist noch eine bildliche, nicht begrifflich bestimmt; aber schon das Bild weist hin auf den Grundcharakter der Eleatischen Philosophie, auf das durchaus Theoretische, Weltentrückte ihrer Geistesrichtung. Mit derselben Lauterkeit und Consequenz mit der die Eleaten ihre Begriffe entwickeln, halten sie das Philosophiren und das Leben auseinander, den Erfordernissen des letzteren sogar in soweit Rechnung tragend, dass sie ihm eine Philosophie für den Hausgebrauch, eine Philosophie der Meinung entwerfen. Im Bewusstsein ihres philosophischen Besitzes wissen sie sich auch persönlich mit dem realen Leben vortrefflich abzufinden, und nächst den Pythagoreern sind sie es, die auf mannigfachen Wegen eine wohlthätige reformatorische Wirksamkeit entfalteten. Wenn Xenophanes sich auch über die geringe Gunst beklagt, welche der *ἡμετέρη σοφίη* im Staate zu Theil wird, da sie doch besser sei als die Körperkraft der Pferde und Männer, die man um der Siege im Wettkampfe willen ehrt [2]); wenn er auch der Gesetzgebung des Staates eine Förderung durch die Philosophie in Aussicht stellt [3]); so ist er doch in seiner Wirksamkeit von jeder theoretischen Pedanterie frei und weiss auf die bestehenden Vorstellungen auf's humanste einzugehen, auf's beste sie veredelnd zu wirken. Mit scharfer Satire geisselt er die groben Vorstellungen

1) Metaph. α. 5. 986. b. 21: Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἑνίσας οὐθὲν διεσαφήνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε θιγεῖν, ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν.

2) *Mullach*, Fragmenta philos. graec. I. Paris 1860. Xenophanes, 19.

3) a. o. O.

des Polytheismus, aber das „*οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει*“ bleibt der Anschaulichkeit des veredelten Anthropomorphismus nahe [1]). So sehr er den Homer und Hesiod um ihrer Göttergeschichten willen tadelt, für seine Lehrthätigkeit wählte er die Form der alten Rhapsoden, knüpfte an die Vorstellungen der Kosmogonien an [2]). Selbst die heiter geselligen Seiten des Lebens wusste er in griechischem Geschmack zu behandeln [3]), „siebenundsechzig Jahre lang hellenische Lande durchwandernd“ [4]). Dem Philosophen dagegen entzieht sich diese ganze Welt wechselvoller Erscheinung. Wohin ich den Geist auch richte, in Ein und Dasselbe löst sich Alles mir auf, lässt ihn Timon sagen [5]), und er selbst verzweifelt daran dass die an Meinungen haftenden Menschen zu der Höhe des Denkens gelangen, die Wahrheit erfassen werden, welche die Götter den Sterblichen nicht als eine fertige übergeben, sondern die man, in langem Zeitraum erst zum Besseren vorschreitend, erringt [6]).

Auch der Schüler des Xenophanes Parmenides, der gerühmte Gesetzgeber von Elea, der diese Philosophie begrifflich ausbildete, zeigt uns diesen Gegensatz von Speculation und Leben. Wie die bilderreichen Gesänge des Xenophanes zu seiner alle Gestaltung auflösenden Philosophie contrastiren, so führt uns Parmenides in plastisch schwungvoller Dichtung ein in das Reich seiner abstracten logischen Wahrheit. Zwei geschiedene Wege weist ihm die Göttin auf; den Einen der die Philosophen zur Wahrheit führt, den Anderen auf dem die *ἄκριτα φῦλα* in der Sphäre der Meinung irren. So völlig haltlos ihm die Meinung gilt, so entwirft er

1) a. o. O. 1—7.

2) a. o. O. 9—13.

3) a. o. O. 17 u. 21.

4) a. o. O. 24.

5) Sextus Empiricus πυρρων. α. 224. *Bekker* S. 51.

6) *Mullach* 14 u. 16.

doch neben seiner vorwiegend negativ gehaltenen Wahrheitslehre, eine phantastische Philosophie der Erscheinungswelt, ohne dass es eine Brücke von der einen zur anderen giebt. So verächtlich ihm die ἄκριτα φῦλα erscheinen, sein Tadel bleibt rein theoretisch, er trifft die τυφλοί, die τεθνηκότες, die εἰδότες οὐδέν [1]), so wenig als zum Werden kann seine Philosophie zum Handeln der Menschen eine Stellung gewinnen. Als Persönlichkeiten sind die Eleaten alle von ihren Mitbürgern geschätzt, tüchtige praktische Naturen wie Parmenides als Gesetzgeber so Zeno als Staatsmann, Melissus als Feldherr. Ihre Philosophie dagegen ist durchaus esoterisch, den Meinungen der Menge entfremdet; weder können sie auf Verständniss für sie hoffen, noch bietet sie selbst eine Handhabe zu praktischer Verwerthung, nicht einmal Ansätze zu einer wissenschaftlichen Ethik lassen sich aufweisen.

Nur in der Verachtung der unphilosophischen Meinung und dem ausgeprägten Bewusstsein des Wahrheitsbesitzes, gleicht Heraklit den Eleaten. Im Uebrigen ist der vielverschriene Misanthrop, der κοκκυστὴς ὀχλολοίδορος Heraklit [2]), in dem Grade eine demokratischere Natur als seine Philosophie dem Reichthume der Erscheinungswelt gerechter wird, eine praktische Anwendung nicht nur erlaubt, sondern auf's nachdrücklichste fordert. Heraklit ist eine durchaus einheitliche Natur, er zuckt nicht theoretisch die Achsel über die blinden unwissenden Menschen und findet sich praktisch in leidlicher Humanität mit ihnen ab. Seine Verachtung hat einen starken Beisatz von Zorn und seinem Zorn macht er Luft, zwar nicht in feinen, aber auch nicht in kaltsinnigen Worten. Die Ephesier hält er für reif, dass ihnen, soviele ihrer erwachsen sind, die Hälse gebrochen würden; aber von den Unmündigen, denen er die Stadt übergeben wissen will, hofft er doch wohl ein

1) *Mullach* Parmenides.

2) Diogenes Cobet IX. 1. 20.

Besseres [1]). Er fällt nicht nur ein Urtheil über die Menschen, sondern stellt auch eine sittliche Anforderung an sie; er stellt sie im Namen der Menschenwürde [2]), der Vernunft des Weltganzen [3]). Die Positivität und Grösse seiner Philosophie scheidet den Heraklit auch durchgreifend von den Pessimisten, den Gnomikern wie Theognis, er ist nicht Pessimist weil Philosoph. Trotz aller Verkehrtheit und Schlechtigkeit ist der Mensch doch ein Theil des Weltganzen, dessen Weisheit er bewundert. Seine Philosophie erlaubt ihm nicht die Scheidung von Theorie und Praxis; er kann das Weltgesetz dem Menschen gegenüber nicht suspendiren wie die Eleaten ihre Speculation. Politisches Wirken, lebhafte Thätigkeit sind Mittel, denen er keinen Erfolg beimessen kann gegenüber dem tiefeingreifenden Uebel. Xenophanes Rhapsodenkünste können die Menschen in ihrer Thorheit nur bestärken. Seine Mitbürger wies er ab, wenn es wahr ist, dass sie ihn um Rath angingen. Aber sein Verhalten ist nicht bloss ein negatives. Er unterscheidet zwischen dem Menschen und den Menschen. Wenn er auch gemeiniglich nur sich selbst der Menge gegenüberstellt, so ist er doch das was er ist nur durch seine Philosophie, und diese kann auch den Anderen zum Heilmittel dienen. Eine Ethik zwar hat er nicht geschrieben und konnte sie von seinem Standpunkte wohl auch kaum schreiben; aber er ist der erste griechische Philosoph der ein ethisches Pathos entwickelt, welches er auf seine Speculation gründen kann, weil er in der Vernunft dem λόγος ein Bindeglied zwischen dem Geschehen und Handeln gefunden hat. Den Grundbegriff seiner Physik will er auf das Handeln übertragen wissen; wie dort so soll hier das Vernunftgesetz unbedingt herrschen. Weil diese

1) *Mullach* 57.

2) a. o. O. 85: ἑτέρα γὰρ ἵππου ἡδονὴ καὶ κυνὸς καὶ ἀνθρώπου.

3) a. o. O. 1.

Forderung sich unmittelbar auf seine Philosophie gründet, kann man ihn immerhin den ersten griechischen Ethiker nennen, und die Art wie er sie begründet und stellt mindestens ist für die griechische Ethik auf lange Zeit hinaus in mehrfacher Richtung bestimmend.

Schon der Eingang seines Werkes: „*τοῦ λόγου τοῦδε ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίγνονται ἄνθρωποι, καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι, καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον. Γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε, ἀπείροισι ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιουτέων, ὁκοῖα ἐγὼ διηγεῦμαι, διαιρέων κατὰ φύσιν καὶ φράζων ὅκως ἔχει. Τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιέουσι, ὅκωςπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται*“ [1]), stellt seine philosophische Erkenntniss unmittelbar in Beziehung zum Thun und Treiben der Menschen, betont den Zusammenhang von Theorie und Praxis. Obwohl die Universalität der Behauptung „*γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον*“ es auszuschliessen scheint, dass das unverbrüchliche Naturgesetz dem Menschen gegenüber nur als Postulat, als vielverletztes Sittengesetz bestehe; so können die Worte „*τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσι,*“ nicht nur als Tadel ihres theoretischen Verhaltens aufgefasst werden, als mangele ihnen nur das Bewusstsein des Gesetzes dem ihre Handlungen thatsächlich conform, durch das sie in Wirklichkeit determinirt sind. Heraklit ist sich des Unterschiedes von Natur und Sittengesetz, von Nothwendigkeit und

1) *Mullach* I. Aristot. Phet. γ. 5. 1407. b. 16: οἷον ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτοῦ τοῦ συγγράμματος· Das „ἀεί“, dessen Zugehörigkeit Aristoteles für zweifelhaft hält, würde ich lieber zum Nachfolgenden als zum Vorhergehenden ziehen, da das καί — καί eine Explication desselben zu enthalten scheint. Warum das Vorhergehende ohne dasselbe unverständlich sein soll, wie *Heinze:* Die Lehre vom Logos, Oldenburg 1872 S. 10 behauptet, kann ich nicht einsehen. Dagegen wäre es sehr gezwungen appositionell die Lehre von der Ewigkeit des λόγος vorzutragen.

Freiheit durchaus bewusst, wenn sein System auch keine Vermittlung desselben darzubieten vermag, auf eine tiefere Begründung auch nicht eingeht. Während er zuversichtlich behauptet: die Sonne wird die Maasse ihrer Bahn nicht überschreiten, sagt er von den Menschen: dem Allgemeinen soll man Folge leisten, doch obwohl die Vernunft das Allgemeine ist, leben die Menschen als hätte jeder seine Privatvernunft“ [1]). Die Herakliteische Formel „*κατὰ τὸν λόγον τόνδε*“ gilt demnach als unverbrüchliches Naturgesetz dem *γίγνεσθαι*, als Postulat und Sittengesetz dem *ζῆν* und *ποιεῖν*. Was der Inhalt dieses Gesetzes sein sollte, können wir allerdings aus den meist negativ gehaltenen Invectiven nur soweit erschliessen, dass es im Gegensatze zu der nach dem Vorbilde der Thiere befolgten Lebensführung der Menge, die wahre Natur des Menschen ist die er verwirklicht wissen will [2]). Der einzige Weg hierzu, der einem Jeden offen steht, ist das Wissen, und darum wird die Unwissenheit den Menschen bei Heraklit zum moralischen Vorwurf. Das Wissen aber hat zum Inhalte das Naturgesetz. Der *λόγος* nach dem Alles geschieht wird in der Philosophie zur hörbaren Rede. Das natürliche Geschehen ist *κατὰ τὸν λόγον*, seine Lehre *κατὰ φύσιν*. Der *ξυνὸς λόγος* ist das subjectiv erkannte, wie das objectiv seiende Naturgesetz [3]).

Wenn er von den Bürgern verlangt, sie sollen für das Gesetz wie für ihre Mauern kämpfen, so gründet er die

1) *Mullach* 34. Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα, εἰ δὲ μή, Ἐριννύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν. a. o. O. 58: διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ· τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

2) *Zeller* I. 529. 6. οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὅκωςπερ κτήνεα. — *Mullach* 62: θεοὶ θνητοὶ ἄνθρωποι. 85: ἑτέρα γὰρ ἵππου ἡδονὴ καὶ κυνὸς καὶ ἀνθρώπου.

3) *Mullach* I. vgl. 58 und 19.

Autorität dieses Gesetzes auf das allgemeine göttliche Gesetz [1]).

Der *λόγος* des Heraklit ist zunächst das in der Natur wirksame Gesetz das seinen Ausdruck im Streite und der durch ihn bedingten Harmonie findet. Eine Zurückführung ses allgemeinen Gesetzes auf eine ihm zu Grunde liegende transcendente Subjectivität, als deren Gedanke das Gesetz angesehen werden konnte, ist von Heraklit nicht unternommen, und nur bildliche Bezeichnungen sind es, auf die man eine solche Exegese stützen kann [2]). Das Weltgesetz ist daher zunächst ein objectives, eine allgemeine Norm nach der sich das einzelne Geschehene regelt. Die Conformität des Geschehens mit diesem Gesetze drückt die Formel *κατὰ τὸν λόγον* bei Heraklit aus.

Wie in der Natur über dem objectiven Gesetze die Subjectivität der Weltvernunft als weltbildende Kraft zurücktritt; so ist auch im Sittengesetz der *ξυνὸς λόγος* zwar als Bewusstseins- und Erkenntniss-Inhalt der einzelnen Subjectivität gedacht, aber ohne jede Beeinflussung seitens der Subjectivität als individueller. Der *λόγος ξυνός* wird auf das entschiedenste in einen Gegensatz gestellt zur *φρόνησις ἰδία*. Für die Ethik lassen sich aus diesen Lehren des Heraklit folgende Bestimmungen feststellen.

1) Das ethische Princip, das Sittengesetz, ist ein unmittelbarer Ausfluss des kosmischen Gesetzes, eine Theilvorstellung oder Anwendung desselben.

2) Sofern es als Sittengesetz Inhalt der subjectiven Vernunft wird, ist mit seiner Befolgung das Bewusstsein desselben verknüpft [3]).

3) Sofern der Einzelindividualität in ihm keine Rech-

1) a. o. O. 20: μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ νόμου ὅκως ὑπὲρ τείχεος. 19: τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου.

2) vgl. *Zeller* I. 555. *Heinze* a. o. O. 28.

3) *Mullach* 1: λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιέουσι.

nung getragen wird, es in seiner Allgemeinheit und Objectivität sich erhielt, verhält sich die Persönlichkeit zum Postulat ganz wie das Geschehen zum Gesetz. Die Formel für das sittliche Handeln lautet wie die kosmische: *κατὰ τὸν λόγον.*

Wenn man daher mit Heinze in dem Worte Justins „*οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι*“, eine Anspielung auf die Logoslehre des Heraklit sehen will [1]), obwohl es viel wahrscheinlicher ist dass, da Sokrates und Heraklit und nicht Anaxagoras genannt sind, nur eine christliche Fassung der im Alterthume sehr verbreiteten Ehrfurcht vor dem Ephesier vorliegt, so ist doch zu bemerken dass die Formel *μετὰ λόγου* späteren, hier zunächst christlichen Ursprungs ist und mit der Verinnerlichung des *λόγος* auch das Herakliteische *κατά* sich in ein *μετά* verwandelt hat.

2. Anaxagoras.

Auch bei Anaxagoras begegnen wir der Vernunft zunächst als kosmischem Princip. Während jedoch Heraklit die objective, der Welt als Bewegungsgesetz immanente Seite derselben ausschliesslich oder doch vorwiegend betont, ist dieses bei Anaxagoras erst das Secundäre. Er bedarf der Vernunft als eines transcendenten Princips; sie bringt den Stoff von aussen her zur Bewegung und Gestaltung; sie wird von ihm unterschieden als einfaches, mächtiges, wissendes Wesen, als Subjectivität und weltbildende Kraft.

Führt Anaxagoras im Princip die Gesetzmässigkeit und Zweckmässigkeit der Welt auf die Vernunft zurück, so ist

1) *Heinze* a. o. O. 9.

die nothwendige Consequenz ein durchgehend teleologisches System. Dass Anaxagoras diese Consequenz nicht zog, darüber sind Sokrates, Platon und Aristoteles einig [1]).

Wir finden daher auch in den weiteren Angaben Anaxagoras über den *νοῦς* nichts, was über die Logoslehre Heraklits hinausginge. Die Ordnung und Gesetzmässigkeit des Geschehens ist zunächst die Form in welcher der *νοῦς* als in seinen Wirkungen sich in der Welt manifestirt. Zu dieser Gesetzmässigkeit scheint Anaxagoras eine ähnliche Stellung eingenommen zu haben, wie Heraklit zu dem *λόγος* als Weltgesetz; denn die Ordnung des Weltalls zu erforschen habe er, heisst es, für seine Lebensaufgabe gehalten [2]). Ueber diese Gesetzmässigkeit, über die Wirkungen, tritt ihm die ursprüngliche Fassung des *νοῦς* als zweckthätige Ursächlichkeit vollständig zurück und wir dürfen wohl annehmen, auch in den Folgerungen hätte er mit der Herakliteischen Lehre im Wesentlichen übereingestimmt. Während aber Heraklit ohne Weiteres zur Anwendung des kosmischen Gesetzes auf das menschliche Handeln schreitet, ist uns über die ethischen Vorstellungen Anaxagoras so gut wie nichts erhalten.

Schon bezüglich der Erkenntniss, der Bedingung alles sittlichen Handelns, scheint Anaxagoras keine eingehenderen Untersuchungen angestellt zu haben. Aristoteles wenigstens sagt, er habe Vernunft *νοῦς* und Seele *ψυχή* als Bewegungsursache, zwar nicht ausdrücklich wie Demokrit identificirt, aber doch auch nicht deutlich genug unterschieden. Das eine mal nenne er die Ursache des Schönen und Rechten Vernunft, anderen Ortes sage er, die Vernunft sei die Seele; denn in allen Thieren finde sie sich, in grossen und kleinen, in stattlichen und geringfügigen. Aristoteles fügt hinzu:

1) Platon Phaedo 97. Aristoteles Metaph. α. 4. 985. 18; Xenophon I. 1. 11.

2) Eth. E. α. 5. 1216. 14.

es scheint aber doch wenigstens die Vernunft, die man Einsicht nennt, nicht allen Thieren gleichermaassen zuzukommen, ja nicht einmal allen Menschen [1]).

Aristoteles meint hiernach, Anaxagoras könne unter der Vernunft die er allen Thieren zusprach nicht die subjective Vernunft, die mittelst ihrer Erkenntniss das Rechte und Schöne verursacht, gemeint haben. Wenn man von einer Vernunft in den Thieren redet, so könne das nur das objective Vernunftgesetz sein. Anaxagoras habe wohl unter Vernunft, seiner ungenauen Ausdrucksweise gemäss, nur die Seele verstanden. Wir können hiernach wohl annehmen, Anaxagoras habe wie Heraklit im Menschen eine subjective Vernunft angenommen, mittelst deren ihm das *θεωρῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν* ermöglicht wird, er das objective Vernunftgesetz zu erkennen und hierdurch das *καλῶς καὶ ὀρθῶς* zu verursachen vermag.

Dass Anaxagoras selbst schon in ähnlicher Weise wie Heraklit die kosmische Gesetzmässigkeit auf ethische Fragen anwandte, ist nicht unwahrscheinlich durch eine Angabe Platons. Im Phaedrus betont Sokrates die Nothwendigkeit eines gründlichen Wissens für künstlerische Thätigkeit. Das Wissen müsse zum Talent hinzu kommen damit Tüchtiges geleistet werde. Er beruft sich auf Perikles der doch unzweifelhaft der vollendetste Redekünstler gewesen sei. Ironisch fährt er fort: Alle die grossartigen Künste bedürfen der Grübeleien und Erörterung über die Natur; denn ihre Erhabenheit und allseitige Vollendung scheinen sie eben daher zu gewinnen. Dieses erwarb sich auch Perikles zu seinem angeborenen Talente hinzu. Indem er nämlich an

1) Aristoteles de anima α. 2. 404. b. 5: Πολλαχοῦ μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει, ἑτέρωθι δὲ τοῦτον εἶναι τὴν ψυχήν· ἐν ἅπασι γὰρ ὑπάρχειν αὐτὸν τοῖς ζῴοις, καὶ μεγάλοις, καὶ μικροῖς, καὶ τιμίοις καὶ ἀτιμοτέροις. οὐ φαίνεται δ' ὅ γε κατὰ φρόνησιν λεγόμενος νοῦς πᾶσιν ὁμοίως ὑπάρχειν τοῖς ζῴοις, ἀλλ' οὐδὲ τοῖς ἀνθρώποις πᾶσιν.

den in diesen Dingen so ausgezeichneten Mann den Anaxagoras gerieth, übertrug er, von tiefsinnigen Vorstellungen erfüllt und bis zur Natur der Vernunft und Unvernunft hindurchgedrungen, worüber ja Anaxagoras so gar viel zu reden wusste, von daher so viel auf die Redekunst als ihm für diese gut zu sein schien [1]). Welcher Art die kosmologischen Reflexionen gewesen sind, welche Perikles in seinen Reden wirksam machen konnte, ist allerdings nicht zu bestimmen; ebenso wenig ob diese Anwendung schon von Anaxagoras an die Hand gegeben wurde oder erst von Perikles ausging. Wahrscheinlich aber ist es immerhin, dass Anaxagoras ähnlich wie Heraklit, vielleicht durch den andauernden Verkehr mit dem Praktiker Perikles angeregt, von der Gesetzmässigkeit und Ordnung des Weltalls aus die sittlichen und staatlichen Verhältnisse der Menschen beleuchtete. Bei dem von Sokrates bezeugten Mangel teleologischer Betrachtung konnten solche Reflexionen sich ebenfalls nur auf das objective allgemeine Gesetz stützen und es ist daher nicht wahrscheinlich, dass die Heraklitische Formel *κατὰ λόγον* (*νοῦν*) durch Anaxagoras eine Abänderung erfuhr.

3. Sokrates.

Sokrates betonte aufs nachdrücklichste die von Anaxagoras zwar als Princip aufgestellte, aber nicht durchgeführte

1) Platon Phaedrus 270: πᾶσαι ὅσαι μεγάλαι τῶν τεχνῶν, προσδέονται ἀδολεσχίας καὶ μετεωρολογίας φύσεως πέρι· τὸ γὰρ ὑψηλόνουν τοῦτο καὶ πάντῃ τελεσιουργὸν ἔοικεν ἐνθεῦθέν ποθεν εἰσιέναι. ὃ καὶ Περικλῆς πρὸς τῷ εὐφυὴς εἶναι ἐκτήσατο· προσπεσὼν γάρ, οἶμαι, τοιούτῳ ὄντι Ἀναξαγόρᾳ, μετεωρολογίας ἐμπλησθεὶς καὶ ἐπὶ φύσιν νοῦ τε καὶ ἀνοίας ἀφικόμενος, ὧν δὴ πέρι τὸν πολὺν λόγον ἐποιεῖτο Ἀναξαγόρας, ἐντεῦθεν εἵλκυσεν ἐπὶ τὴν τῶν λόγων τέχνην τὸ πρόσφορον αὐτῇ· vgl Xenoph. mem. II. VI. 13: οὐκ ἀλλ' ἤκουσα μὲν ὅτι Περικλῆς πολλὰς ἐπίσταιτο, ἃς ἐπᾴδων τῇ πόλει ἐπόιει αὐτὴν φιλεῖν αὐτόν. Θεμιστοκλῆς δὲ πῶς ἐποίησε τὴν πόλιν φυλεῖν αὐτόν; Μὰ Δί' οὐκ ἐπᾴδων, ἀλλὰ περιάψας τι ἀγαθὸν αὐτῇ.

subjective Seite der kosmischen Vernunft, ihr bewusstes zweckmässiges Wirken, und wird hierdurch der eigentliche Begründer der Teleologie. Da hierbei die Analogie mit der menschlichen Subjectivität maassgebend ist, nennt er die Welt- oder Gottes-Vernunft, den *νοῦς* des Anaxagoras auch Einsicht, *φρόνησις*. Sokrates will aber damit nicht einen anderen Begriff an die Stelle des *νοῦς* setzen, sondern hält beide Worte für durchaus gleichbedeutend [1]). Man darf daher auch nicht mit Heinze sagen: „Wie Sokrates die *φρόνησις* schon in die Welt gelegt hatte, so that es Platon noch viel bestimmter mit dem *νοῦς*“ [2]); eine solche Scheidung der Begriffe liegt nicht vor.

Beachtet man neben dieser subjectiveren Fassung der Vernunft, die ebenfalls die Subjectivität zum Ausgang nehmende Erkenntnisstheorie des Sokrates, so liegt die Vermuthung nahe, dass in der Ethik der schroffe Gegensatz zwischen dem *ζῆν κατὰ τὸν κοινὸν λόγον* und der *ἰδία φρόνησις*, den wir bei Heraklit antrafen, eine Abschwächung erfahren wird. Aber der Gegensatz zum Individualismus der Sophisten und die einseitige Ausbildung der zum Allgemeinen führenden Induction sichern hiervor. Die Subjectivität ist nur der Durchgangspunkt für die Erkenntniss der allgemeinen, objectiven Vernunftbestimmung und Aristoteles kann mit Recht die Thätigkeit des Sokrates im Gebiete der Ethik da-

1) Xenophon memor. I. 4. 8: σὺ δὲ σαυτὸν φρόνιμόν τι δοκεῖς ἔχειν, ἄλλοθι δὲ οὐδαμοῦ οὐδὲν οἴει φρόνιμον εἶναι; καὶ ταῦτ' εἰδὼς ὅτι γῆς τε μικρὸν μέρος ἐν τῷ σώματι πολλῆς οὔσης ἔχεις καὶ ὑγροῦ βραχὺ πολλοῦ ὄντος καὶ τῶν ἄλλων δήπου μεγάλων ὄντων ἑκάστου μικρὸν μέρος λαβοντι τὸ σῶμα συνήρμοσταί σοι· νοῦν δὲ μόνον ἄρα οὐδαμοῦ ὄντα σε εὐτυχῶς πως δοκεῖς συναρπάσαι, καὶ τάδε τὰ ὑπερμεγέθη καὶ πλῆθος ἄπειρα δι' ἀφροσύνην τινὰ οὕτως οἴει εὐτάκτως ἔχειν; — I. 4. 17: κατάμαθε ὅτι καὶ ὁ σὸς νοῦς ἐνὼν τὸ σὸν σῶμα ὅπως βούλεται μεταχειρίζεται. οἴεσθαι οὖν χρὴ καὶ τὴν ἐν τῷ παντὶ φρόνησιν τὰ πάντα ὅπως ἂν αὐτῇ ἡδὺ ᾖ, οὕτω τίθεσθαι — τὴν δὲ τοῦ θεοῦ φρόνησιν —.

2) *Heinze* a. o. O. 66.

hin bestimmen: er habe zuerst die Allgemeinbegriffe der ethischen Tugenden festzustellen unternommen [1]).

Ist von Sokrates aber auch das Allgemeine in Heraklitischem Sinne dem Individuellen gegenüber in seiner Bedeutung gewahrt, so kann doch die Heraklitische Formel *κατὰ λόγον* bei Sokrates nicht als terminus technicus gelten, da ihm das Allgemeine zunächst nicht als objectives, in der Natur vorliegendes Gesetz, sondern auf erkenntnisstheoretischem Boden als Erzeugniss des Denkens, der subjectiven Vernunft immanent, entgegentritt. Die nämliche Vernunft, welche den allgemeinen Begriff erkennt, verursacht die vernünftige Handlung; sie wird mit ihrem Inhalte, dem Wissen, zunächst nach ihrem ursächlichen, nicht nach ihrem normativen Verhältniss zur Handlung aufgefasst und darum mit Vorliebe als *φρόνησις* und *ἐπιστήμη* bezeichnet. Diese Ursächlichkeit der Vernunft fasst Sokrates, wie dieses Aristoteles des öfteren rügt, so ausschliesslich, dass er die Tugend als Wissen (*ἐπιστήμη*), als Vernunft (*φρόνησις*) definirt. Der sokratische Sprachgebrauch, soweit er sich aus Xenophon und den frühen Dialogen Platons ergiebt, bezeichnet daher die Tugend ihrer Vernunftseite nach entweder durch die Identität oder durch die blosse Ursächlichkeit mittelst eines „*διά*“ oder des Dativs [2]). Neben dieser herrschenden Ausdrucksweise findet sich die spätere Aristotelische Formel *μετά* bei Sokrates nicht, sondern er gebraucht diese Präposition fast ausschliesslich in ihrer ursprünglichen Bedeutung, wonach sie nur die begleitende Erscheinung ein-

1) Aristot. Metaph. μ. 4. 1078. b. 17: Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου καὶ περὶ τούτων ὁρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου.

2) Xenoph. mem. I. 4. 8: δι᾽ ἀφροσύνην τινὰ οὕτως οἴει εὐτάκτως ἔχειν. II. 7. 1: τὰς μὲν δι᾽ ἄγνοιαν ἀπορίας vgl. Platon: Hipp. min.; Krito; Apologie, Euthyphron, Lysis, Charmides.

führt [1]). Auch die wenigen Stellen an denen man die abgeleitete causale Bedeutung vermuthen könnte, gestatten die erstere Auslegung oder machen doch den Uebergang der einen Bedeutung in die andere erklärlich [2]). Wollte dagegen Sokrates die Tugend durch *μετὰ φρονήσεως* in causalem Sinne bezeichnen, so würde er die abgeleitete Bedeutung dort gebrauchen, wo die ursprüngliche nach seiner Lehrmeinung durchaus unzulässig wäre, da beim Identitätsverhältniss von Tugend und Wissen kein Nebeneinander, weil kein Unterschied statt hat. Während die spätere Formel dem Sokrates noch unbekannt ist und der Sache nach sein muss, hat sich neben seiner Ausdrucksweise die ältere Heraklitische in solchen Fällen erhalten, wo die Ursächlichkeit der Vernunft bezüglich der Handlung zurücktritt und nur die qualitative Beschaffenheit derselben mit einer objectiven Norm, möge diese nun in den Erkenntnissen der Wissenschaft oder dem Staatsgesetz liegen, in Vergleichung kommt. Hier ist das Verhältniss der Immanenz zurückgedrängt und die äusserliche Norm tritt im *κατά* hervor [3]). So selten auch diese ältere Formel vorkommt, so hat sie doch für die Sokratische Ethik noch gewisse Bedeutung. Ei-

1) Xenoph. mem. III. 6. 15: μετὰ τοῦ θείου; IV. 2. 1: μεθ᾽ ἑαυτοῦ; II. 1. 33: οὐ μετὰ λήθης ἀλλὰ μετὰ μνήμης; Platon Apol. 21: μεθ᾽ ὑμῶν; 32: μετὰ τοῦ νόμου ἢ μεθ᾽ ὑμῶν; Krito 46: κοινῇ μετὰ σοῦ: Charmides 156: μετὰ τοῦ ὅλου τὸ μέρος ἐπιχειροῦσι θεραπεύειν.

2) Xenoph. conv. 1. Platon Charm. 175: μετὰ σπουδῆς; Xenoph. mem. II. 6. 36: μετὰ ἀληθείας. Platon Krito 46: μετὰ ὀρθότητος. Charmid. 163: μετὰ τοῦ καλοῦ.

3) Xenoph. mem. III. 11. 10: τὸ κατὰ φύσιν καὶ ὀρθῶς; I. 1. 18: κατὰ τοὺς νόμους βουλεύσειν. VI. 7. 10: μᾶλλον ἢ κατὰ τὴν ἀνθρωπίνην σοφίαν ὠφελεῖσθαι; IV. 6. 2: νόμοι εἰσὶ καθ᾽ οὓς δεῖ τοὺς θεοὺς τιμᾶν III. 7. 4: κατὰ μόνας; IV. 3. 16: κατὰ δύναμιν; I. 4. 9: κατά γε τοῦτο ἔξεστί σοι λέγειν; — Platon Euthyphr. 3: κατὰ νοῦν (nach Wunsch) Charmides 173: κατὰ τὰς ἐπιστήμας. Euthyphr. 5: καὶ ἔχον μίαν τινὰ ἰδέαν κατὰ τὴν ἀνοσιότητα —.

nerseits betont nämlich Sokrates selbst vorwiegend das Allgemeine, den Inhalt jeder Norm; andererseits bedarf die sokratische Ethik an sich, durch die Selbstbeschränkung die Sokrates sich auch hier auferlegt, einer letzten objectiven Norm, wie sie im Staate und seinen Gesetzen vorliegt.

Aristoteles macht darauf aufmerksam, dass diejenigen Philosophen, welche neben der Stoffursache eine zweite, sei es die *φιλία* und den *νεῖκος* oder den *ἔρως* oder den *νοῦς* annehmen, nur erst die Bewegungsursache nicht auch schon die Zweckursache eingeführt hätten. Es liege eine Unklarheit darin, wenn sie jene Principien das Gute nennen, denn das Gute sei als Zweck Ursache. Jene hätten daher gewissermaassen wohl, gewissermaassen auch nicht, das Gute als Ursache erkannt; sie hätten es nicht an sich, sondern nur beiläufig eingeführt [1].

Ohne die begriffliche Fassung macht auch Sokrates dem Anaxagoras diesen Vorwurf, wenn er ihn tadelt dass er nicht überall angegeben habe, warum etwas gut sei [2]. Diese Angabe ist nur möglich in teleologischer Betrachtung, denn das Gute in Sokratischer Fassung, als das Zweckmässige, kann nur durch den Zweck seine Bestimmung finden [3].

Wenn Sokrates nun aber seiner naiven Frömmigkeit und seiner Ueberzeugung von der engen Begrenzung menschlicher Erkenntniss so weit nachgab, dass er die Untersu-

1) Arist. Metaph. α. 7. 988. 32: οὗτοι μὲν οὖν ταύτης τῆς αἰτίας ἥψαντο μόνον, ἕτεροι δέ τινες ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, οἷον ὅσοι φιλίαν καὶ νεῖκος ἢ νοῦν ἢ ἔρωτα ποιοῦσιν ἀρχήν. — b. 8: οἱ μὲν γὰρ νοῦν λέγοντες ἢ φιλίαν ὡς ἀγαθὸν μέν τι ταύτας τὰς αἰτίας τιθέασιν, οὐ μὴν ὡς ἕνεκά γε τούτων ἢ ὂν ἢ γιγνόμενόν τι τῶν ὄντων, ἀλλ᾽ ὡς ἀπὸ τούτων τὰς κινήσεις οὔσας λέγουσιν. 14: ὥστε λέγειν τε καὶ μὴ λέγειν πως συμβαίνει αὐτοῖς τἀγαθὸν αἴτιον· οὐ γὰρ ἁπλῶς ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς λέγουσιν.

2) Platon Phaedo 97: ἢ τὸ ἄριστον καὶ τὸ βέλτιστον — ὅπῃ ἂν βέλτιστα ἔχῃ.

3) Xenoph. mem. I. 2. 57: ὠφέλιμόν τε ἀνθρώπῳ καὶ ἀγαθόν.

chungen über das Weltganze einstellte, so war damit eigentlich schon der Teleologie die Spitze abgebrochen, eine ausreichende Lösung selbst der beschränkteren Aufgabe unmöglich gemacht, da des Menschen Zweck sich nicht ohne die übrige Natur dem griechischen Bewusstsein darstellt [1]. Erst Aristoteles nimmt die Aufgabe von universellem Standpunkte aus auf.

Auch auf dem beschränkten Gebiet hat Sokrates der teleologischen Betrachtung Zügel angelegt. Bestimmte er die Tugend als das Nützliche, so müsste der Zweck aufgewiesen werden dem sie dient, sowohl im Einzelnen als im Staate. Eine Untersuchung des Staatsbegriffes war teleologisch erfordert.

Sokrates enthält sich zwar nicht, wie es sein Standpunkt verlangt, ganz der Naturbetrachtung, aber die wenigen Reflexionen die uns überliefert sind betreffen nur solche Naturobjecte, die sich bei äusserlicher Betrachtung ihm als auf den Menschen abzweckend darstellten. Auch diese oder jene Seite des Staatslebens fasst er ins Auge, wie die Wahl durch das Loos oder Tyrannis und Königthum, aber den Staatsbegriff hat er nicht kritisirt noch untersucht. Man wird bei aller Vorsicht doch dem Xenophon darin Glauben schenken müssen dass Sokrates, wie er die kosmischen Verhältnisse zwar als Vernunftbestimmte anerkannte, die Erforschung ihrer teleologischen Beziehung aber seitens der menschlichen Vernunft ablehnte, auch den Staat in naiv-griechischer Auffassung als göttliche Institution, seine Gesetze, wie die ungeschriebenen der Sittlichkeit, als göttliche Gebote ansah [2].

1) Platon Phaedrus 270: ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἴει δυνατὸν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως;

2) Xenoph. mem. IV. 4. 13: ὁ μὲν ἄρα νόμιμος δίκαιός ἐστιν, ὁ δὲ ἄνομος ἄδικος. 19: ἀγράφους δέ τινας οἶσθα νόμους; — θεοὺς οἶμαι τοὺς νόμους τούτους τοῖς ἀνθρώποις θεῖναι. IV. 6. 6: ὁριζοίμεθα δικαίους εἶναι τοὺς εἰδότας τὰ περὶ ἀνθρώπους νόμιμα.

Die Resultate der ethischen Untersuchungen des Sokrates führen im Wesentlichen nicht über die Gesetze hinaus, sondern weisen ihren Inhalt als Vernunfterkenntniss auf. Seine Tugendbegriffe werden so wenig durch einen höheren Zweck begründet als die Gesetze und gelten darum wie jene absolut, da das Bewusstsein der Bedingtheit nicht hervortreten kann. Wenn man daher einerseits nicht sagen kann, Sokrates Ethik sei eine utilitaristische, wenn er gleich das Gute das Nützliche nennt, da es eben der höchste Begriff ist zu dem seine Untersuchung hinführt; so haben andererseits die ethischen Bestimmungen den Gesetzen ähnlich eine bloss allgemeine normative Bedeutung, ihr Verhältniss zur Einzelhandlung lässt sich immerhin noch durch die Formel *κατά* ausdrücken.

Ist in erster Richtung der Mangel nur durch willkürliche Beschränkung vermieden, liegt im zweiten Punkt das Unzureichende der allgemeinen Begriffe für die Praxis am Tage, so kann man vielleicht schon bei Sokrates einen Hinweis auf die Ergänzungsbedürftigkeit seiner ethischen Bestimmungen finden, wenn man sie nicht in seiner Theorie, sondern in seiner Praxis sucht. Hier ist jenes Dämonium ebenso sehr eine Schutzwehr gegen die seitens der Teleologie drohende Aufhebung des absoluten Werthes der Tugend, als es der Reflexion und dem Deliberiren über Anwendbarkeit eines allgemeinen Satzes auf den Einzelfall ein Ziel setzt. Nach beiden Seiten hin kann man darin eine Ergänzung der mangelhaften Sokratischen Ethik sehen, die das praktisch-sittliche Bedürfniss des Philosophen der Entwicklung der Theorie anticipirte.

4. Platon.

Platon ist nur zu oft so sehr von der Sache erfüllt dass er auch die nothwendigsten terminologischen Bestimmungen ausser Acht lässt, welche der begrifflichen Gliederung seines Systems eine grössere Durchsichtigkeit geben könnten: Wir haben so Grosses zu thun, wozu um Worte streiten? [1])

In dieser Beziehung ist es günstig, dass sowohl die in Platonischer Schule ausgebildete bestimmtere Terminologie des Aristoteles, als die einzelnen Angaben, in denen er die Philosophie seines Lehrers charakterisirt, zur Hebung der Schwierigkeiten verwandt werden können. Aristoteles sagt: Als Sokrates über ethische Gegenstände, nicht aber über die ganze Natur philosophirte und für jene das Allgemeine aufsuchte und den Geist zuerst auf die Definitionen lenkte, da nahm Platon an: das Allgemeine gelte nicht dem Wahrnehmbaren, sondern sei ein von ihm Unterschiedenes; denn unmöglich könne es ein Allgemeines für das Wahrnehmbare, sich stets Verändernde, geben. Diese allgemeinen Begriffe nannte er Ideen; unterschied von ihnen das Wahrnehmbare, es durchgehend nach jenen bezeichnend; durch Theilnahme nämlich sei das Viele den Ideen gleichnamig [2]).

Es sind hiermit die Grundlagen der Platonischen Philosophie treffend gekennzeichnet. Die Transcendenz der Ideen bedingt den Dualismus, dieser findet in dem Begriffe des Theilhabens sowohl seinen Ausdruck als seine Vermittlung.

Entwickelte sich die platonische Ideenlehre erst allgemach aus den Sokratischen allgemeinen Begriffen, dem Inhalte der subjectiven Vernunft, so werden diese in der Sokratischen Periode der Platonischen Schriftstellerei die näm-

---

1) Platon Rep. VII. 533: ἔστι δ', ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, οὐ περὶ ὀνόματος ἡ ἀμφισβήτησις, οἷς τοσούτων πέρι σκέψις ὅσων ἡμῖν πρόκειται.

2) Arist. Metaph. α. 6. 987. b. 5: ὑπέλαβεν ὡς περὶ ἑτέρων τοῦτο γινόμενον καὶ οὐ τῶν αἰσθητῶν τινός· ἀδύνατον γὰρ εἶναι τὸν κοινὸν ὅρον τῶν αἰσθητῶν τινός, ἀεί γε μεταβαλλόντων. οὗτος μὲν οὖν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσε, τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα· κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων τοῖς εἴδεσιν.

liche Stellung für die Ethik haben wie bei Sokrates. Hier wie dort lässt sich neben der blossen Ursächlichkeit der Vernunft, bezüglich der tugendhaften Handlung, wie wir oben zeigten, auch ihre äusserlich normative Bedeutung in der Formel *κατά* erkennen. Diese letztere Bedeutung erhält sich auch nach der Ausbildung der Ideenlehre, sofern der Begriff der *μέθεξις* ein getrenntes selbstständiges Fortbestehen der Ideen einschliesst, eine äusserlich vergleichende Beziehung der Idee auf die Erscheinung zulässt, wobei die Vorstellung des Beispiels, der objectiven Norm hervortritt[1]). Denselben paradeigmatischen Charakter den die Ideen der Erscheinungswelt gegenüber durch ihr unveränderliches Sein besitzen, hat für das Handeln eine jede allgemeine, objective Vernunftbestimmung, mag sie nun im Gesetze oder in der Rede ihren Ausdruck finden. In diesen Beziehungen behält bei Platon weit über die Sokratische Periode hinaus die Heraklitische Formel *κατά* ihre berechtigte Geltung, nur dass mit ihr nicht mehr wie dort die ganze Vernunftbestimmung der Handlung ausgedrückt werden soll[2]).

Die Ursächlichkeit der Vernunft in Bezug auf die Handlung hingegen findet bei Platon nach seiner Emancipation von der Sokratischen Philosophie eine wesentlich andere Fassung, welche wohl durch die Ideenlehre veranlasst sich bis zu einem Gegensatz zur Heraklitischen Formel entwickelt. Die frühsten Dialoge, welche noch keinerlei Zweifel an der Geltung der Sokratischen Tugendlehre

---

1) Platon Parm. 132: τὰ μὲν εἴδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἑστάναι ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις ἐοικέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα.

2) Platon Protag. 226: ἡ πόλις αὖ τούς τε νόμους ἀναγκάζει μανθάνειν καὶ κατὰ τούτους ζῆν κατὰ παράδειγμα, ἵνα μὴ αὐτοὶ ἐφ' αὑτῶν εἰκῇ πράττωσιν. Gorg 471: κατὰ τὸν σὸν λόγον. Polit. 299: μὴ κατὰ νόμους· οὐ κατὰ τὰ γράμματα οὐδὲ κατὰ τὰ παλαιὰ τῶν προγόνων ἔθη. 301: μετ' ἐπιστήμης ἢ δόξης κατὰ νόμους μοναρχοῦντα. Krat. 401: καθ' Ἡράκλειτον —.

verrathen: der kleinere Hippias, die Apologie, der Krito, Charmides, Euthyphro vielleicht auch der Lysis[1]), halten durchgängig an der Sokratischen Ausdrucksweise fest. Während der Charmides noch mit dogmatischer Sicherheit die Sokratische Grundlehre: die Tugend ist als Wissen lehrbar, vorträgt, wird diese Ansicht im Protagoras einer eingehenden Kritik unterzogen, und der Laches führt zu einem Resultat das der Sokratischen Lehre keineswegs günstig ist. In diesen beiden Dialogen sehen wir aber auch schon die spätere Platonische Terminologie wenn nicht herrschen, so doch hervortreten, welche, wie mir wahrscheinlich ist, mit der Ideenlehre zusammenhängt[2]).

Es ist der Begriff der *μέθεξις*, welcher auf die Ideenlehre gegründet auch für die Platonische Ethik nach Inhalt wie Form bestimmend geworden zu sein scheint.

Vermochte Sokrates den Utilitarismus nur durch eine willkürliche Beschränkung der Teleologie zu verhüllen, so führt Platon in der *μέθεξις* ein positives Princip ein, das die Frage nach dem teleologischen Verhältniss zurückdrängt, den Begriff von Mittel und Zweck durch die ästhetische Vorstellung von Bild und Abbild, Schauen und Wahrnehmen, Hell und Dunkel zu ersetzen sucht. Weil die Teleologie nicht streng durchgeführt ist kann sie auch in der Platonischen Ethik nicht überwunden sein, sondern das Nebeneinander der begrifflich teleologischen und ästhetischen Be-

---

1) Wenn man mit Steinhart (Platons Werke I. 232) hier schon eine Ahnung der Ideenlehre finden will, so kann man auch diesen Dialog schon der späteren Periode zuweisen; bezüglich der Ethik ist hierzu kein Grund vorhanden; dagegen spricht allerdings die von Steinhart betonte Vollkommenheit des Dialogs für eine spätere Zeit.

2) Ich kann aus diesem Grunde den *Protagoras* und *Laches* nicht mit *Zeller* (II. 1. S. 338) der ersten Periode zuweisen, sondern sehe sie für die frühesten Zeugnisse des sich ausbildenden Platonismus an; wofür sich wohl auch noch andere Gründe aufstellen liessen.

trachtung giebt ihr den eigenthümlichen Charakter, der sie theilweise sogar vor der teleologisch consequenteren des Aristoteles auszeichnet.

Von einer *μέθεξις*, einem Theilhaben, lässt sich nur reden wo Unterschiedenes angenommen wird, oder wo das Verhältniss der Identität keine Anwendung findet. Diese Bedingung ist in der Platonischen Physik durch den Dualismus von Stoff und Form, Sein und Werden gegeben. Die Ethik beherrschte bei Sokrates noch das Verhältniss der Identität, die Tugend ist Wissen, das Laster Unwissenheit. Hier kann consequenter Weise nur ein *ἔχειν*, aber kein *μετέχειν* stattfinden. Platon dagegen beachtet neben der Vernunft auch den unvernünftigen Seelentheil in seiner Bedeutung für das Handeln, sieht in einer bestimmten Verbindung beider oder genauer der drei Factoren, Vernunft, Muth und Begierde, das Wesen der tugendhaften Handlung. Damit ist die Möglichkeit der Anwendung des Begriffes der *μέθεξις* gegeben und durch die Consequenz erfordert.

Wie das natürliche Geschehen an der Vernunft Theil hat, sei es nun durch Vermittlung der kosmischen Subjectivität oder durch blosse Immanenz, so das Handeln durch Vermittlung des erkennenden Subjects [1]). Die *μέθεξις* aber bezeichnet kein gleichgültiges Nebeneinander zweier Elemente, sondern die Idee, die Vernunft, das Göttliche wird in dieser Verbindung als das Wirksame und Bestimmende gedacht. Weil dieses Princip aus der transcendenten äusserlichen Stellung in der *μέθεξις* zur Immanenz gelangt ist, wird auch seine Wirksamkeit nicht als äusserlich normirend gedacht, wie sie die Heraklitische Formel *κατὰ λόγον* bezeichnete, sondern die *μέθεξις* selbst nimmt den Begriff der Ursächlichkeit in sich auf. Die in der *μέθεξις* vorliegende

---

1) Platon Soph. 256: ἔστι δέ γε διὰ τὸ μετέχειν τοῦ ὄντος. Phaedr. 253: καθ' ὅσον δυνατὸν θεοῦ ἀνθρώπῳ μετασχεῖν.

ursprüngliche Bedeutung des *μετά* geht in die längst gebräuchliche abgeleitete, causale über und es ergiebt sich für Platon unmittelbar die Formel *μετὰ λόγου* oder *φρονήσεως* als Terminus für den Tugendbegriff.

Dieser Zusammenhang der platonischen Formel mit dem Begriffe *μέθεξις* und der Ideenlehre kann allerdings nur als eine Vermuthung ausgesprochen werden zu der mich das Fehlen beider Vorstellungen in den frühsten Dialogen, das Verbundensein in den späteren und die Art des Auftretens der Formel *μετά* im Protagoras bestimmen. Nun findet sich im Protagoras die Ideenlehre noch nicht ausgesprochen, und man kann entweder annehmen, dass die Ideenlehre im Geiste Platons bereits keimte und den Gebrauch des Wortes *μετέχειν* und in Folge die Formel *μετά* hervorrief, oder dass das *μετά* sich Platon ohne jede bewusste Reflexion aus dem blossen Gebrauche des Wortes *μέθεξις* naturgemäss ergab, und wie dieses, nach Ausbildung der Ideenlehre beibehalten wurde.

Wird das Substantivum *μέθεξις* von Platon wohl überhaupt zuerst angewandt, so war das Zeitwort *μετέχειν* jedenfalls schon vielfach im Gebrauch und tritt auch bei Platon früher auf als das Erstere.

Beachtet man das ausserordentlich häufige Vorkommen dieses Begriffs in allen späteren Dialogen, so muss es auffallen, dass er in den sechs als Sokratisch bezeichneten sich weder in verbaler noch substantivischer Form findet, dass er im Protagoras nicht in Anlass eines definitorischen Bedürfnisses, sondern durch eine Mythe eingeführt und sofort nicht nur vielfach gebraucht wird, sondern auch jene ebenfalls zum erstenmal auftretende Formel *μετὰ λόγου* im Gefolge hat. Wenn man auch aus der Mythe von Prometheus und Epimetheus nicht die Ideenlehre herauslesen kann, so waltet doch zwischen beiden ein gewisser Parallelismus der Vorstellungen, welche hier die Wahl eines Ausdrucks be-

dingten, der nachmals unter dem Einflusse der Ideenlehre Stabilität gewinnt.

Nachdem Epimetheus in der Vertheilung der Güter den Menschen schutz- und hülflos gelassen, entwandte Prometheus das Feuer und die kunstreiche Weisheit (*ἔντεχνον σοφίαν*) des Hephaistos und der Athene und beschenkte ihn damit. Hierdurch gewann der Mensch in der Lebensweisheit (*περὶ τὸν βίον σοφία*) die erste Bedingung um seine Existenz zu sichern.

Da der Mensch Theil hatte (*μετέσχε θείας μοίρας*)[1]) an der göttlichen Natur, nahm er allein unter den Thieren den Götterglauben auf, baute Altäre, schuf sich Sprache, Häuser, Bekleidung und die Bedürfnisse des Lebens. Zu einer staatlichen Gemeinschaft aber bringt er es nicht, weil die politische Weisheit, die im Besitze des Zeus ist, ihm noch fehlt. Zeus befiehlt, um das Bestehen der Gattung Sorge tragend, dem Hermes den Menschen die Scheu und Gerechtigkeit (*αἰδῶ καὶ δίκην*), die Bedingung des Gemeinwesens zu überbringen. „Allen, sprach Zeus, theile sie zu, alle sollen Theil an ihr haben (*πάντες μετεχόντων*); denn Staaten können nicht entstehen wenn an jenen wie an den andern Künsten nur wenige Theil hätten (*μετέχοιεν*), und gieb in meinem Namen das Gesetz: wer nicht vermag Theil zu nehmen (*μετέχειν*) an Scheu und Gerechtigkeit, den soll man als eine Pest im Staate tödten."

Wie hier im Mythus alle Menschen Theil gewinnen an den himmlischen Gaben des Zeus, als einem ihrer Natur zunächst Fremdem, so meint Protagoras könne durch die Lehrbarkeit der Tugend auch jeder an ihr Antheil gewinnen. Hiermit geht der Ausdruck *μετέχειν* aus dem Mythus in die philosophische Untersuchung über und wird in Folge auffallend häufig gebraucht. Schon unter den Belegen jener

1) Protagoras 322.

Lehre führt er an: Niemand der Vernunft besitzt und nicht vernunftlos wie ein Thier sich zu rächen sucht, bestraft Jemand weil er unrecht gethan **hat**, sondern jeder der mit Vernunft (*μετὰ λόγου*) zu strafen begehrt thut es um der Zukunft willen [1]). Noch wahrscheinlicher wird die Veranlassung des *μετά* durch das *μετέχειν*, wenn es heisst: An der Tugend des Mannes müssen alle Theil haben (*μετέχειν*) und mittelst ihrer (*μετὰ τούτου*) muss jeder handeln [2]). Beide Ausdrücke finden sich denn auch im Laches wieder, in welchem die spätere Terminologie schon viel deutlicher hervortritt, wenn die Tapferkeit als *μετὰ φρονήσεως* oder *μετ' ἐπιστήμης καρτερία* versuchsweise definirt wird und von einem *μετέχειν ἀνδρίας, φρονήσεως* die Rede ist [3]).

In den späteren Dialogen erscheint der Begriff *μετέχειν* in der Ethik und Physik herrschend und die Vernunft in ihrem causalen Verhalten zum Geschehen und Handeln wird durch die Formel *μετὰ φρονήσεως* charakterisirt. Das Geschehen nimmt Theil am Seienden, an der Gottheit Theil zu gewinnen ist die Aufgabe des Menschen [4]). Mittelst Vernunft und göttlichem Wissen sind alle Dinge gebildet, mittelst der Einsicht beherrscht der Mensch seine Begierden und den Staat [5]).

Ob Platon den Ausdruck *νοῦς, φρόνησις, λόγος* oder *διάνοια, ἐπιστήμη* gebraucht, ist nach dieser Seite umsomehr gleichgültig, als sich überhaupt keine principielle Un-

1) Protagoras 324.

2) a. o. O. 325.

3) Laches 193, 197.

4) Soph. 256: ἔστι δὲ γε διὰ τὸ μετέχειν τοῦ ὄντος. Phaedr. 253: καθ' ὅσον δυνατὸν θεοῦ ἀνθρώπῳ μετασχεῖν.

5) Soph. 265: τῷ τὴν φύσιν αὐτὰ γεννᾷν ἀπό τινος αἰτίας αὐτομάτης καὶ ἄνευ διανοίας φυούσης· ἢ μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης. Polit. 302: μετὰ ἐπιστήμης πράττειν τὰς πράξεις. 294: μετὰ φρονήσεως βασιλικὸς ἀνήρ.

terscheidung dieser Begriffe nachweisen lässt; Platon vielmehr dort wo er zu einer solchen veranlasst werden soll, es für Mikrologie erklärt, darauf Gewicht zu legen [1]). Auch der Vorzug den Plato dem Worte *νοῦς* vor dem Heraklitischen *λόγος* giebt, ist eben nur ein sprachlicher Vorzug. Der Dialog erfordert den häufigen Gebrauch des Wortes *λόγος* im Sinne von Rede, Argument, und hierdurch ist es nahe gelegt für die Vernunft in kosmischer wie persönlicher Fassung die Worte *νοῦς, διάνοια, φρόνησις* zu gebrauchen [2]). Um so wichtiger wird für die weitere Ausbildung der platonischen Ethik die Unterscheidung zwischen der normativen und causalen Bedeutung der Vernunft, die ihren Ausdruck durch die Präpositionen *κατά* und *μετά* findet.

Lässt sich über die causale Bedeutung des *μετά* in den Worten *μετέχειν* und *μέθεξις* bei Platon streiten, so kann man den zweifachen Gebrauch der Präposition *μετά*, in ihrem ursprünglichen und abgeleiteten Sinne nicht verkennen.

In jenem Mythus von der Präexistenz der Seele sagt Platon: den erotischen Forderungen der Begierde widerstrebt das andere Ross mit (*μετά*) dem Wagenlenker mit (*μετά*) Scham- und Vernunftgründen [3]), und man darf hier wohl in demselben Satz beide Bedeutungen des Wortes finden.

Die ganze Seele gewinnt in ihrer besten Natur hergestellt eine edlere Beschaffenheit (*ἕξις*), indem sie mit der Einsicht (*μετὰ φρονήσεως*) die Gerechtigkeit und Mässigkeit erwirbt, lehrt die Politik [4]), und der Timäus sagt: Man muss

1) Rep. VII. 533: διάνοιαν δὲ αὐτὴν ἔν γε τῷ πρόσθεν που ὡρισάμεθα. ἔστι δ', ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, οὐ περὶ ὀνόματος ἡ ἀμφισβήτησις, οἷς τοσούτων πέρι σκέψις ὅσων ἡμῖν πρόκειται.

2) Auch *Heinzes* Muthmaassungen hierüber (S. 70) finden keinen Boden.

3) Phaedr. 256: ὁ δὲ ὁμόζυξ αὖ μετὰ τοῦ ἡνιόχου πρὸς ταῦτα μετ' αἰδοῦς καὶ λόγου ἀντιτείνει.

4) Rep. IX. 591: ὅλη ἡ ψυχὴ εἰς τὴν βελτίστην φύσιν καθισταμένη τιμιωτέραν ἕξιν λαμβάνει, σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως κτωμένη.

zwar beide Arten von Ursachen beachten, aber diejenigen welche mit Vernunft (*μετὰ νοῦ*) das Schöne und Gute hervorbringen von denen sondern die ohne Einsicht (*μονωθεῖσαι φρονήσεως*) das Regellose und Zufällige bewirken [1]).

Die Einsicht ist die Scheidemünze um die und mittelst deren (*μετὰ τούτου*) alles käuflich und verkäuflich ist, Tapferkeit, Mässigkeit und Gerechtigkeit, heisst es im Phädo [2]) und die Worte *ἀληθὴς ἀρετὴ ἡ μετὰ φρονήσεως* geben uns den Platonischen Terminus. Fügt man nun in Platonischem Sinne aus der vorhin angegebenen Stelle das Wort *ἕξις* hinzu [3]), so hat man die spätere Aristotelische Definition *ἀρετὴ ἕξις μετὰ φρονήσεως* beisammen.

Wenn Aristoteles demnach den *νῦν πάντες* und dem Sokrates die Formel *μετὰ φρονήσεως* im Namen der *ἡμεῖς* gegenüberstellt, so liegt in diesem pluralis majestaticus zwar keine ausdrückliche Bezugnahme auf Platon, aber es ist immerhin wahrscheinlich, dass er sich hier wie anderen Ortes [4]) mit ihm in gewissem Sinne solidarisch wusste ohne dem doch Ausdruck geben zu dürfen. Dieses ist um so mehr annehmbar als er Platon weder übersehen noch unter die *νῦν πάντες* mit einbegriffen haben kann. Sagt nun aber Aristoteles das Nämliche was schon Platon lehrte, so scheint der emphatische Vortrag der Definition am Schlusse seiner Tugendlehre unmotivirt, und in höherem Grade noch meine

1) Timaeus 46: λεκτέα μὲν ἀμφότερα τὰ τῶν αἰτιῶν γένη, χωρὶς δ' ὅσαι μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοὶ καὶ ὅσαι μονωθεῖσαι φρονήσεως τὸ τυχὸν ἄτακτον ἑκάστοτε ἐξεργάζονται.

2) Phaedo 69: ἐκεῖνο μόνον τὸ νόμισμα ὀρθόν (φρόνησις) καὶ τούτου μὲν πάντα καὶ μετὰ τούτου ὠνούμενα τε καὶ πιπρασκόμενα τῷ ὄντι ᾖ, καὶ ἀνδρία καὶ σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη, καὶ ξυλλήβδην ἀληθὴς ἀρετὴ ᾖ μετὰ φρονήσεως.

3) vgl. oben Rep. IX. 591.

4) vgl. *Zeller* II. 2. S. 11. 3.

Behauptung, dass hier ein eigenthümlich aristotelisches Philosophem vorliege.

Hier wie in anderen Lehren zeigt die genauere Untersuchung das Aristotelische Denken als eine Fortbildung der von Platon zwar erfassten aber nicht durchgeführten Ideen.

In dem Staatsmann entwickelt Platon den Begriff der Herrscher-Kunst (*ἐπιστήμη ἀρχῆς*). Er erkennt in ihr die höchste der gnostischen Wissenschaften, welche unter Vermittlung der bloss kritischen zur Erfassung der Ideen sich erhebt, und indem sie nicht beim blossen Erkennen stehen bleibt sondern zur anordnenden Thätigkeit fortschreitet, epitaktischen Charakter gewinnt. Diejenige der Staatsformen in welcher der Herrscher jene Wissenschaft zu besitzen vermag, gilt ihm als die normale. Durch die Schwierigkeit dieser Wissenschaft ist die Herrschaft sofort auf Wenige beschränkt [1]). Als einzige Forderung an den Herrscher gilt: er solle kunstgemäss (*κατὰ τέχνην*) regieren; alles Uebrige, ja selbst ob er nach den Gesetzen oder ohne Gesetze (*κατὰ νόμους ἢ ἄνευ νόμων*), nach geschriebenen oder ungeschriebenen (*κατὰ γράμματα ἢ χωρὶς γραμμάτων*) herrscht, ist gleichgültig [2]). Während hier einleitend Kunst und Gesetze gleicherweise nach ihrer normativen Bedeutung durch ein *κατά* mit dem Handeln in Beziehung gesetzt werden, behalten die Gesetze auch in der Folge diese Präposition, während mit der Kunst das Wort *μετά* verbunden wird, indem der Unterschied beider Elemente des Staatslebens auseinandergesetzt wird [3]): Das Beste ist, dass nicht die Gesetze herrschen, sondern mit Einsicht (*μετὰ φρονήσεως*) ein königlicher

---

1) Polit. 292: ἐν τίνι ποτὲ τούτων ἐπιστήμη ξυμβαίνει γίγνεσθαι περὶ ἀνθρώπων ἀρχῆς, σχεδὸν τῆς χαλεπωτάτης καὶ μεγίστης κτήσασθαι.

2) a. o. O. 293.

3) In diesen wie in anderen Bestimmungen kann bei Platon von einer absoluten Consequenz nicht die Rede sein, sondern man hat aus dem Vorherrschen dieser oder jener Ausdrucksweise seine Rückschlüsse zu machen.

Mann [1]). Dieses begründet Platon mit den Worten: Das Gesetz vermag es nicht, das Gerechteste für alle zugleich umfassend, das Beste anzubefehlen, denn die Ungleichheit der Menschen und ihrer Handlungen und die ewige Unruhe in welcher die menschlichen Angelegenheiten sich befinden, gestatten es nicht, dass irgend eine Kunst etwas Einfaches für alle Fälle und Zeiten feststellt. Das Gesetz aber hat eben dieses im Auge; wie ein halsstarriger, unwissender Mensch der Niemandem etwas gegen seine Anordnung zu thun gestattet, ohne darnach zu fragen, ob ihm nicht ein Neues Besseres aufstiess was jener von ihm angeordneten Satzung widerstrebt [2]). Vermag das Gesetz dem Einzelfall nicht gerecht zu werden, so kann seine Bedeutung nur darin liegen, der Masse und für die meisten Fälle (*ὡς ἐπὶ τὸ πολύ*) in groben Umrissen eine Norm aufzustellen [3]). Auch wenn jemand, der die wahre Königskunst besitzt, ihre Resultate niederschriebe, wäre nicht mehr als eine starre Fessel gewonnen [4]).

Die Gesetze sind wie jedes andere zur allgemeinen Norm erhobene Erkenntnissresultat nicht ausreichend für das prak-

---

1) a. o. O. 294: τὸ δ' ἄριστον οὐ τοὺς νόμους ἐστὶν ἰσχύειν, ἀλλὰ ἄνδρα τὸν μετὰ φρονήσεως βασιλικόν.

2) Polit. 294: ὅτι νόμος οὐκ ἄν ποτε δύναιτο τό τε ἄριστον καὶ τὸ δικαιότατον ἀκριβῶς πᾶσιν ἅμα περιλαβὼν τὸ βέλτιστον ἐπιτάττειν· αἱ γὰρ ἀνομοιότητες τῶν τε ἀνθρώπων καὶ τῶν πράξεων καὶ τὸ μηδέποτε μηδὲν ὡς ἔπος εἰπεῖν ἡσυχίαν ἄγειν τῶν ἀνθρωπίνων οὐδὲν ἐῶσιν ἁπλοῦν ἐν οὐδενὶ περὶ ἁπάντων καὶ ἐπὶ πάντα τὸν χρόνον ἀποφαίνεσθαι τέχνην οὐδ' ἡντινοῦν. τὸν δέ γε νόμον ὁρῶμεν σχεδὸν ἐπ' αὐτὸ τοῦτο ξυντείνοντα, ὥσπέρ τινα ἄνθρωπον αὐθάδη καὶ ἀμαθῆ καὶ μηδένα μηδὲν ἐῶντα ποιεῖν παρὰ τὴν ἑαυτοῦ τάξιν, μηδ' ἐπερωτᾶν μηδένα, μηδ' ἄν τι νέον ἄρα τῷ συμβαίνῃ βέλτιον παρὰ τὸν λόγον ὃν αὐτὸς ἐπέταξεν.

3) a. o. O. 295: ἀλλὰ τὸ τοῖς πολλοῖς γε, καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καί πως οὑτωσὶ παχυτέρως —.

4) a. o. O.: τῶν τὴν βασιλικὴν ὄντως ἐπιστήμην εἰληφότων, ἑαυτῷ θεῖτ' ἐμποδίσματα γράφων τοὺς λεχθέντας τούτους νόμους.

tische Leben; nicht darauf ob man nach den Gesetzen oder gegen sie (*κατὰ γράμματα ἢ παρὰ γράμματα*) handelt, sondern darauf kommt es an, dass man das mittelst Vernunft und Kunst (*μετὰ νοῦ καὶ τέχνης*) als Gerechteste Erkannte dem Staate zuweist[1]. Mit anderen Worten: nicht eine todte Norm, sondern die lebendige Erkenntniss der Subjectivität ist die ausreichende Vernunftursache für das Handeln.

Im engsten Anschluss an diese Vorstellungen entwirft Platon seine Charakteristik der Staatsverfassungen.

Einfach übertragen lassen sich aus dem Musterstaat in jede beliebige Staatsform in gleicherweise nur die allgemeinen Normen oder die Gesetze. Nicht die Gesetze können demnach für die Rangordnung der Staatsformen bestimmend werden, sondern nur der Grad in welchem diese Formen der, die Gesetze im Einzelfall ersetzenden, subjectiven Einsicht Raum geben.

Im Musterstaat vertritt die Wissenschaft oder die Einsicht der Herrscher die Gesetze völlig. Hier herrscht der *ἀνὴρ μετὰ φρονήσεως βασιλικός*, die Handlungen gehen vor sich *μετὰ ἐπιστήμης*[2].

In allen übrigen Staatsformen fehlt diese Einsicht und neben der Geltung der Gesetze kann höchstens eine Nachahmung der Praxis der wahren Staatslenker stattfinden. Die Gesetze können nicht ersetzt, sondern nur in höherem oder geringerem Grade ergänzt werden. Sie treten aus der secundären Bedeutung die ihnen im Idealstaat höchstens

1) a. o. O. 297: ἢ κατὰ γράμματα ἢ παρὰ γράμματα, δρᾷ τὰ ξύμφορα — τὸ μετὰ νοῦ καὶ τέχνης δικαιότατον ἀεὶ διανέμοντες τοῖς ἐν τῇ πόλει.

2) Polit. 294: τὸ δ' ἄριστον οὐ τοὺς νόμους ἐστὶν ἰσχύειν, ἀλλὰ ἄνδρα τὸν μετὰ φρονήσεως βασιλικόν. 301: μετὰ ἐπιστήμης πραττούσης τὰς πράξεις.

eingeräumt wird ganz in den Vordergrund, und müssen auf's Strengste beachtet werden[1].

Die Masse des Volkes vermag die nothwendige Wissenschaft nie zu erreichen und wird auch in der Nachahmung am unfähigsten sein. Ein solcher Staat muss daher Sorge tragen, dass nie etwas gegen die altväterischen Sitten und feststehenden Gesetze geschieht, muss sich aller freien Bewegung entschlagen[2]. Die Volksherrschaft ist um dieser Gebundenheit an das Gesetz willen unter den Gesetzes-Staaten der schlechteste, ein Beispiel für die Uebelstände die sich ergeben, wenn in einem Staate *κατὰ γράμματα καὶ ἔθη μὴ μετὰ ἐπιστήμης* gehandelt wird[3].

Ahmen die Reichen den Idealstaat nach auf dem Boden der Gesetzgebung, so hat hier schon die subjective Einsicht einen grösseren Spielraum. Eine solche Verfassung ist die Aristokratie[4]. Der beste unter den Gesetzesstaaten ist das Königthum, in dem ein Einzelner nach den Gesetzen herrscht und den Einsichtigen des Idealstaates nachahmt. Er wird nicht einmal den Namen nach vom Ideal-

1) a. o. O. 297: τὸ παρὰ τοὺς νόμους μηδὲν μηδένα τολμᾷν ποιεῖν τῶν ἐν τῇ πόλει, τὸν τολμῶντα δὲ θανάτῳ ζημιοῦσθαι καὶ πᾶσι τοῖς ἐσχάτοις. καὶ τοῦτ' ἔστιν ὀρθότατα καὶ κάλλιστ' ἔχον, ὡς δεύτερον, ἐπειδὰν τὸ πρῶτόν τις μεταθῇ τὸ νῦν δὴ ῥηθέν.

2) a. o. O. 300: τὸ τῶν πλουσίων πλῆθος καὶ ὁ ξύμπας δῆμος οὐκ ἄν ποτε λάβοι τὴν πολιτικὴν ταύτην ἐπιστήμην. δεῖ δὴ τὰς τοιαύτας γε, ὡς ἔοικε, πολιτείας, εἰ μέλλουσι καλῶς τὴν ἀληθινὴν ἐκείνην τὴν τοῦ ἑνὸς μετὰ τέχνης ἄρχοντος πολιτείαν εἰς δύναμιν μιμήσεσθαι, μηδέποτε κειμένων αὐτοῖς τῶν νόμων μηδὲν ποιεῖν παρὰ τὰ γεγραμμένα καὶ πάτρια ἔθη.

3) Polit. 303: διὸ γέγονε πασῶν μὲν νομίμων τῶν πολιτειῶν οὐσῶν τούτων χειρίστη. 301: θαυμάζομεν δῆτα ἐν ταῖς τοιαύταις πολιτείαις ὅσα ξυμβαίνει γίγνεσθαι κακὰ καὶ ὅσα ξυμβήσεται, τοιαύτης τῆς κρηπῖδος ὑποκειμένης αὐταῖς, τῆς κατὰ γράμματα καὶ ἔθη μὴ μετὰ ἐπιστήμης πραττούσης τὰς πράξεις; vgl. 298 u. 299.

4) a. o. O. 301: ὅταν ἄρα οἱ πλούσιοι ταύτην μιμῶνται, τότε ἀριστοκρατίαν καλοῦμεν τὴν τοιαύτην πολιτείαν.

staat unterschieden, obwohl dort die Einzelherrschaft *μετ' ἐπιστήμης*, hier dagegen nur *μετὰ δόξης κατὰ νόμους* stattfindet [1]).

Wird dagegen in diesen drei Formen nur die Freiheit der wahren Staatsmänner ohne den Erkenntnissinhalt nachgeahmt, so treten sie in Conflict mit dem Gesetz und es ergeben sich die drei gesetzwidrigen Verfassungen, die Willkürstaaten, deren Rangordnung die umgekehrte ist.

Diese im Staatsmann ausgebildete Theorie Platons beherrscht der Hauptsache nach auch das bedeutendste seiner ethischen Werke, die Politeia, nur dass hier die im Entwurfe deutlicher erkennbaren Principien über die Einzelausführung mehr zurücktreten. Andererseits aber kann es nicht vermieden werden, dass die allgemeinen Gesichtspunkte durch die Anwendung die sie hier finden einer Prüfung, und nach dieser oder jener Seite einer Modification unterliegen.

Nach dem Staatsmann liegt das Hauptgewicht auf dem Verhältniss der Gesetze zu der persönlichen Vernunfterkenntniss, mag diese nun *ἐπιστήμη* oder *φρόνησις* genannt werden. Oder will man in Hinblick auf den Aristoteles an Stelle dieser Begriffe, die mit ihnen vorzugsweise verknüpften Präpositionen setzen, auf dem Verhältniss des *κατά* und *μετά*, der normativen und causalen Beziehung der Vernunft auf die Handlung. Als Grund dafür, dass Letzterer der Vorzug gegeben wird, führt Platon an: nur die überall gegenwärtige Einsicht, nicht eine allgemeine Norm, könne dem Einzelfall gerecht werden.

Es fragt sich nun: ist der Platonische Begriff der Wissenschaft ein solcher, dass sie diese Anforderung erfüllen kann? Consequenter Weise müsste die Wissenschaft, wenn

1) a. o. O. ὁπόταν αὖθις εἷς ἄρχῃ κατὰ νόμους, μιμούμενος τὸν ἐπιστήμονα, βασιλέα καλοῦμεν, οὐ διορίζοντες ὀνόματι τὸν μετ' ἐπιστήμης ἢ δόξης κατὰ νόμους μοναρχοῦντα.

zwar sie das Gesetz, das Gesetz aber nicht sie ersetzen kann, ihren Schwerpunkt so sehr im Einzelnen haben dass sie, wenn sie ein einheitlicher Begriff ist, eine normative Stellung ihrer Natur nach überhaupt nicht einnehmen kann; dass, wenn sie an Stelle der Gesetzgebung tritt, diese thatsächlich in Einzelerkenntnisse aufgelöst wird. Das *κατὰ νόμους* müsste dem *μετὰ τέχνης*, *μετὰ φρονήσεως* so gegenüberstehen, dass die Gleichstellung *κατὰ τὰ συγγράμματα καὶ μὴ κατὰ τέχνην* nicht möglich wäre [1]). Als Inconsequenz des Sprachgebrauchs findet dieses auch wohl noch bei Aristoteles statt, bei Platon aber hat dieselbe ihren sachlichen Grund in dem unzureichend entwickelten Begriff der Wissenschaft. Platon sagt: Es ist zwar in gewissem Sinne klar, dass die Gesetzgebung zur königlichen Wissenschaft gehört, aber das Beste ist doch, dass nicht die Gesetze herrschen, sondern mit Einsicht ein königlicher Mann [2]). Diese zweifache Function: dass sie allgemeine Gesetze aufstellen kann, dass sie andererseits dem Einzelfall gerecht wird, dem durch das Allgemeine nie Genüge geschieht, gründet sich in letzter Instanz auf die sehr äusserliche Eintheilung der Wissenschaft bei Platon.

Wenn Platon nämlich die *ἐπιστήμη μόνον γνωστική* in eine *κριτική* und *ἐπιτακτική* scheidet, so liegt gar kein innerer Eintheilungsgrund vor, sondern die Rechenkunst die er *κριτική* nennt, bleibt einfach *μόνον γνωστική*, während in der *ἐπιστήμη ἐπιτακτική* ein Element hinzutritt, was in der *ἐπιστήμη γνωστική* gar nicht enthalten ist. Platon sagt denn auch von dem Baumeister, den er mit dem Rechner der gnostischen Wissenschaft zuzählt, um ihn von diesem sich bloss kritisch verhaltenden zu unterscheiden: dem Baumeister, denk ich, geziemt es nicht in dem Unterschei-

1) Polit. 299.

2) a. o. O. 294: τρόπον μέντοι τινὰ δῆλον ὅτι τῆς βασιλικῆς ἐστὶν ἡ νομοθετική· τὸ δ' ἄριστον οὐ τοὺς νόμους ἐστὶν ἰσχύειν.

den sein Endziel zu sehen (*κρίναντι μὴ τέλος ἔχειν*) und sich dann loszusagen, wie es der Rechner thut, sondern er hat den Arbeitern das Nöthige anzubefehlen.“ Hiernach ist die epitaktische Wissenschaft, die eigentlich eine Art der gnostischen sein soll und eine Nebenart der kritischen, weder der einen untergeordnet noch der anderen coordinirt, sondern ist sowohl gnostisch als kritisch, aber weder nur gnostisch, noch nur kritisch, sondern dazu noch epitaktisch [1]. Das rein Aeusserliche dieser Eintheilung tritt noch lebhafter hervor, wenn Platon seinen Politiker, der seiner gnostischen Function nach sich auf die Inseln der Seligen eingeschifft hat, mit allerhand moralischen Motiven, wie Dankbarkeit und Pflichtbewusstsein, zu seiner epitaktischen Leistung anhalten muss [2].

Diese heterogenen Bestandtheile des Begriffes lassen sich auf die Dauer um so weniger im Gleichgewichte erhalten, als die Anforderungen an jede einzelne der Functionen sehr verschiedenartig sind. Als höchste gnostische Wissenschaft erfasst die Staatskunst unmittelbar die Idee des Guten, bewegt sie sich in den höchsten Sphären der Speculation; als epitaktische hingegen muss sie um so mehr

1) Polit. 258: ταύτῃ τοίνυν συμπάσας ἐπιστήμας διαίρει, τὴν μὲν πρακτικὴν προσειπὼν, τὴν δὲ μόνον γνωστικήν. 259: οὐκοῦν πορευοίμεθ' ἂν ἑξῆς, εἰ μετὰ ταῦτα τὴν γνωστικὴν διοριζοίμεθα; λογιστική πού τις ἡμῖν ἦν τέχνη. τῶν γνωστικῶν γε, οἶμαι, παντάπασι τεχνῶν. γνούσῃ δὴ λογιστικῇ τὴν ἐν τοῖς ἀριθμοῖς διαφορὰν μῶν τι πλέον ἔργον δώσομεν ἢ τὰ γνωσθέντα κρῖναι; τί μήν; καὶ γὰρ ἀρχιτέκτων γε πᾶς οὐκ αὐτὸς ἐργατικός, ἀλλὰ ἐργατῶν ἄρχων. δικαίως δὴ μετέχειν ἂν λέγοιτο τῆς γνωστικῆς ἐπιστήμης. τούτῳ δέ γε, οἶμαι, προσήκει κρίναντι μὴ τέλος ἔχειν μηδ' ἀπηλλάχθαι, καθά περ ὁ λογιστὴς ἀπήλλακτο, προστάττειν δὲ ἑκάστοις τῶν ἐργατῶν τό γε πρόσφορον. 260: οὐκοῦν γνωστικαὶ μὲν αἵ τε τοιαῦται ξύμπασαι καὶ ὁπόσαι συνέπονται τῇ λογιστικῇ. κρίσει δὲ καὶ ἐπιτάξει διαφέρετον ἀλλήλοιν τούτω τὼ γένεε;

2) Rep. VII. 519: τοὺς δὲ ὅτι ἑκόντες εἶναι οὐ πράξουσιν ἡγούμενοι ἐν μακάρων νήσοις ζῶντες ἔτι ἀπῳκίσθαι. — μὴ ἐπιτρέπειν αὐτοῖς ὃ νῦν ἐπιτρέπεται.

im Gebiete der Erfahrung bleiben, als im Fortgange der Platonischen Philosophie, in der Politeia, das Einzelne, der reale Mensch mit seinen Begierden und Empfindungen mehr in den Vordergrund tritt [1]). Die ungesetzlichen Begierden werden von den Gesetzen und den besseren Begierden mittelst der Vernunft gebändigt [2]). In der Streitfrage über die angenehmste Lebensweise wird das maassgebende Urtheil den Philosophen zugesprochen, weil er allein in allen drei Lustarten erfahren ist. Um der Erfahrung willen wird er am richtigsten urtheilen und *ἐμπειρία, φρόνησις καὶ λόγος* werden als die drei Bedingungen des richtigen Urtheils neben einander gestellt [3]). Auch in der Gleichsetzung der Wissenschaft mit der *εὐβουλία*, der richtigen Berathschlagung zeigt sich die Unzulänglichkeit der Begriffsbestimmung [4]).

Eine weitere Entwicklung kann nur zwei Wege einschlagen. Entweder sie hält an der Intention die Platon im Staatsmann zeigt fest, legt alles Gewicht auf den epitaktischen Charakter, und führt, auf psychologische Argumente wie wir sie in der Politeia auftreten sehen gestützt, zu einer neuen Begriffsbestimmung, in welcher das Gnostische und Epitaktische streng geschieden wird; oder aber man setzt an die Stelle der Verwunderung über das Unheil, das sich in Staaten ereignet welche nach geschriebenen Gesetzen und dem Herkommen, nicht aber nach Einsicht regiert werden, nicht mit dem Staatsmann einen reformatorischen Gedanken, son-

1) a. o. O. VII. 520: καταβατέον οὖν ἐν μέρει ἑκάστῳ εἰς τὴν τῶν ἄλλων ξυνοίκησιν καὶ ξυνεθιστέον τὰ σκοτεινὰ θεάσεσθαι· ξυνεθιζόμενοι γὰρ μυρίῳ βέλτιον ὄψεσθε τῶν ἐκεῖ καὶ γνώσεσθε ἕκαστα τὰ εἴδωλα ἅττα ἐστὶ καὶ ὧν, διὰ τὸ τἀληθῆ ἑωρακέναι καλῶν τε καὶ δικαίων καὶ ἀγαθῶν πέρι.

2) a. o. O. IX. 571: κολαζόμεναι δὲ ὑπό τε τῶν νόμων καὶ τῶν βελτιόνων ἐπιθυμιῶν μετὰ λόγου.

3) a. o. O. 582: ἐμπειρίας μὲν ἄρα, εἶπον, ἕνεκα κάλλιστα τῶν ἀνδρῶν κρίνει οὗτος. ἐπειδὴ δ' ἐμπειρίᾳ καὶ φρονήσει καὶ λόγῳ;

4) a. o. O. IV. 428: ἡ εὐβουλία, δῆλον ὅτι ἐπιστήμη τίς ἐστιν.

dern sucht den bestehenden Gesetzen bloss durch neue unter die Arme zu greifen.

Den Weg der Resignation betritt Platon in seinen Gesetzen, den der Fortentwicklung des Platonischen Gedankens Aristoteles in seiner Ethik.

5. Die νῦν πάντες.

Ein ausdrückliches Aufgeben des früheren Standpunktes findet natürlich in den Gesetzen nicht statt, vielmehr wird auch hier noch verlangt, das subjective Ermessen solle das Gesetz unterstützen. Aber die Stellung des Gesetzes ist eine andere geworden und dem entsprechend fällt auch der Wissenschaft oder der epitaktischen Vernunftthätigkeit eine geringere Bedeutung zu. Weil der allgemeine Inhalt der Staatswissenschaft sich in den Gesetzen objectivirt hat bleibt ihr im Unterschiede von diesen nur die auf das Einzelne gerichtete Thätigkeit und Platon zieht den Ausdruck *φρόνησις*, der ursprünglich der *ἐπιστήμη* ganz gleichwerthig ist, hier, wie Zeller bemerkt, sichtlich vor [1]).

„Das ist das goldene und heilige Leitseil der Vernunft, was wir das allgemeine Staatsgesetz nennen. Man muss aber der schönsten Leitung des Gesetzes immer nachhelfen; denn da die Vernunft ein Schönes ist, aber auch ein Mildes nicht Gewaltsames, so bedarf ihre Führung der Gehülfen, damit in uns die goldene Leitung über die übrigen Arten obsiege“ [2]). Nach dem Gesetze (*κατὰ νόμους*) hat der Erzieher die Kinder zum Guten zu leiten; ja der Erzieher selbst soll durch

1) *Zeller* II. 1. S. 623.

2) Nom. I. 645: ταύτην δ' εἶναι τὴν τοῦ λογισμοῦ ἀγωγὴν χρυσῆν καὶ ἱεράν, τῆς πόλεως κοινὸν νόμον ἐπικαλουμένην, — δεῖν δὴ τῇ καλλίστῃ ἀγωγῇ τοῦ νόμου ἀεὶ ξυλλαμβάνειν· ἅτε γὰρ τοῦ λογίσμοῦ καλοῦ μὲν ὄντος, πράου δὲ καὶ οὐ βιαίου, δεῖσθαι ὑπηρετῶν αὐτοῦ τὴν ἀγωγήν, ὅπως ἂν ἡμῖν τὸ χρυσοῦν γένος νικᾷ τἄλλα γένη.

das Gesetz hierzu gebildet werden [1]). Tritt aber das Gesetz oder die allgemeine Norm so in den Vordergrund, die subjective epitaktische Thätigkeit zurück, so wird auch der hiermit zusammenhängende Unterschied des *κατά* und *μετά* verwischt. Wenn schon die Gesetze die Vernunft mit dem Staatsgesetz identificirten, so liegt es nahe, die Präposition *κατά* auch auf die Vernunft zu übertragen, die ganze Vernunftbestimmung äusserlich normativ zu fassen. So finden wir denn auch schon in den Gesetzen in Anlass der Frage nach dem rechten Lebensgenuss den Ausspruch: welches der rechte sei, dieses wird uns klar, wenn wir erkennen ob er der Natur gemäss (*κατὰ φύσιν*) oder gegen die Natur (*παρὰ φύσιν*) sei [2]). Diese Formel aber ist es, die nachmals zum Wahrzeichen der akademischen Ethik wurde.

Beachtet man, dass Platon wahrscheinlich nie mit Bewusstsein das *κατά* und *μετά* unterschied, sondern die Gebrauchsdifferenz sich ihm augenscheinlich ganz unmittelbar ergiebt; berücksichtigt man, dass dieses in deutlicher Form nur im Politikus zu Tage tritt, da nur hier der Gegensatz zwischen Gesetz und Wissenschaft theoretisch behandelt wird; dass die Platonische Schule aber, wie schon die Neigung zur pythagoreisirenden Zahlenspeculation bezeugt, vorzugsweise die späteren Werke zum Ausgang nimmt [3]); so kann jene ursprünglich Platonische Lehre bei ihr unmöglich ein Verständniss finden. War aber dieses nicht der Fall, so war es selbstverständlich, dass sie bei ihrer abstracten dogmatischen Anschauungsweise von jenem *μετά*

1) Nom. VII. 809: ἀεὶ τρέπων πρὸς τ᾽ ἀγαθὸν κατὰ νόμους. τοῦτον δὲ αὐτὸν αὖ πῶς ἂν ἡμῖν ὁ νόμος αὐτὸς παιδεύσειεν ἱκανῶς;

2) Nom. V. 733: ἡ δὲ ὀρθότης τίς; τοῦτο ἤδη παρὰ τοῦ λόγου χρὴ λαμβάνοντα σκοπεῖν εἴτε οὕτως ἡμῖν κατὰ φύσιν πέφυκεν εἴτε ἄλλως παρὰ φύσιν.

3) *Zeller* II. 1. S. 651 und 663. Dass die Akademiker Platon nicht nur einseitig, sondern auch falsch auffassten wird später gezeigt werden.

ganz absahen und die herkömmliche Formel *κατά* bei ihnen wieder zur ausschliesslichen Anwendung kam.

In der That spricht hierfür das Wenige, was wir von der akademischen Ethik erfahren.

So heisst es schon von Speusippus bei Clemens: er habe in seiner Schrift gegen Kleophon im Anschluss an Platon gesagt: Wenn das Königthum ein Treffliches und der Weise allein König und Herrscher ist, so ist das Gesetz als rechte Vernunft (*ὀρθὸς λόγος*) trefflich. Schon diese Identificirung des Gesetzes und der Vernunft ist hyperplatonisch, da die Vernunft, die das Gesetz unnütz macht, wesentlich von ihm unterschieden werden muss [1]). Ein zweites Citat bei Clemens giebt uns die Definition des höchsten Gutes bei Speusippus: die Glückseligkeit ist eine vollendete Fertigkeit (*ἕξιν εἶναι τελείαν*) im naturgemässen Verhalten (*ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν*) [2]). So finden wir schon hier das *κατὰ φύσιν* aus den Platonischen Gesetzen definitorisch verwerthet, und wenn Clemens anderen Ortes auf den Zusammenhang der Stoiker mit Speusippus hinweist, so könnte man hierzu anlässlich des *κατὰ φύσιν* noch mehr Recht haben [3]). Wenn Speusippus ferner die Tugenden die Hervorbringer der Eudämonie nennt, so wird er sie wohl kaum anders definirt haben als:

1) Clemens Strom. II. V. 19 (Dindorf): Σπεύσιππος γὰρ ἐν τῷ πρὸς Κλεοφῶντα πρώτῳ τὰ ὅμοια τῷ Πλάτωνι ἔοικε διὰ τούτου γράφειν „εἰ γὰρ ἡ βασιλεία σπουδαῖον ὅ τε σοφὸς μόνος βασιλεὺς καὶ ἄρχων, ὁ νόμος λόγος ὢν ὀρθὸς σπουδαῖος.“ τούτοις ἀκόλουθα οἱ Στωϊκοί —.

2) a. o. O. II. XXII. 133: Σπεύσιππός τε ὁ Πλάτωνος ἀδελφιδοῦς τὴν εὐδαιμονίαν φησὶν ἕξιν εἶναι τελείαν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν, ἢ ἕξιν ἀγαθῶν, ἧς δὴ καταστάσεως ἅπαντας μὲν ἀνθρώπους ὄρεξιν ἔχειν, στοχάζεσθαι δὲ τοὺς ἀγαθοὺς τῆς ἀοχλησίας. εἶεν δ' ἂν αἱ ἀρεταὶ τῆς εὐδαιμονίας ἀπεργαστικαί.

3) Diogenes VI. 88: τέλος γίνεται τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατά γε τὴν αὑτοῦ καὶ κατὰ τὴν τοῦ ὅλων, οὐδὲν ἐνεργοῦντας ὧν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος.

ἕξεις κατὰ φύσιν, und da das *κατὰ φύσιν* doch nur von der Vernunft erkannt wird, wohl als *ἕξεις κατὰ ὀρθὸν λόγον*, worin wir die Definition der *νῦν πάντες* bei Aristoteles hätten.

Nicht anders scheint sich der eigentliche Ethiker der Akademie Xenokrates dazu verhalten zu haben. Dass er wie Speusippus in der Tugenddefinition den Begriff der *ἕξις* beibehielt, was bei Platon keineswegs stets der Fall ist, und worin Aristoteles das Verdienst der *νῦν πάντες* sieht, ist wahrscheinlich [1]). Ebenso blieb er auch der Auffassung der Eudämonie als der Vollendung der naturgemässen Fertigkeiten treu [2]), und Cicero behauptet ausdrücklich das *κατὰ φύσιν* sei eine der ganzen Akademie gemeinsame Lehre gewesen [3]). Polemon endlich schrieb ein eigenes Werk *τὰ περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου* [4]).

Berücksichtigt man dass Aristoteles in seinen Schriften des öftern auf die Akademiker Bezug nimmt, dass sie nachweislich den Begriff *ἕξις* in die Tugenddefinition aufnahmen, dass dieses es ist, was er an den *νῦν πάντες* im Gegensatze zu Sokrates lebt, dass die ihnen gemeinsame Formel *κατὰ φύσιν*, die Identificirung des Gesetzes mit dem *ὀρθὸς λόγος*, es wahrscheinlich macht, dass sie auch den Ausdruck

1) Clemens Strom. II. XXII. 133: Ξενοκράτης τε ὁ Χαλκηδόνιος τὴν εὐδαιμονίαν ἀποδίδωσι κτῆσιν τῆς οἰκείας ἀρετῆς καὶ τῆς ὑπηρετικῆς αὐτῇ δυνάμεως. εἶτα ὡς μὲν ἐν ᾧ γίνεται λέγων τὴν ψυχὴν, ὡς δ' ὑφ' ὧν τὰς ἀρετὰς, ὡς δ' ἐξ ὧν ὡς μερῶν τὰς καλὰς πράξεις καὶ τὰς σπουδαίας ἕξεις τε καὶ διαθέσεις καὶ κινήσεις καὶ σχέσεις, ὡς τούτων οὐκ ἄνευ τὰ σωματικὰ καὶ τὰ ἐκτός.

2) *Zeller* citirt II. 1. S. 680. 3. Plut. comm. not. c. 23. S. 1069: τίνας δὲ Ξενοκράτης καὶ Πολέμων λαμβάνουσιν ἀρχάς; οὐχὶ καὶ Ζήνων τούτοις ἠκολούθησεν, ὑποτιθέμενος στοιχεῖα τῆς εὐδαιμονίας τὴν φύσιν καὶ τὸ κατὰ φύσιν;

3) *Zeller* a. o. O.

4) Clemens Strom. VII. VI. 32: Πολέμων ἐν τοῖς περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου.

κατὰ ὀρθὸν λόγον brauchten, so kann es allerdings als annehmbar gelten, dass wir unter den νῦν πάντες nur die Akademiker, die philosophischen Zeitgenossen des Aristoteles zu verstehen haben. Den Akademikern als den schulmässigen und nicht gerade tiefsinnigen Vertretern des späten Platonismus tritt Aristoteles gegenüber als der Fortbildner der Platonischen Philosophie und eben hierdurch als der rechte Schüler Platons.

III. Die Aristotelische Begriffsentwicklung.

Zeigt schon der Sprachgebrauch bei Platon, wo doch noch keinerlei terminologische Absichtlichkeit noch Consequenz vorlag, wie wenig gleichgültig für den griechischen Philosophen die Wahl des Ausdrucks ist, so müssen wir bei Aristoteles, der die terminologische Bedeutung des μετά geradezu betont, wohl eines nicht unbedeutenden sachlichen Motivs vergewissert sein.

Indem Platon sich einen Staat ausmalt in welchem die Gesetze alle Beziehungen regeln, kommt er zu dem Resultat: Es ist offenbar, dass alle Künste uns völlig verloren gehen, ja auch nicht wieder erstehen würden, da das Gesetz jedes selbstständige Forschen untersagt; so dass unser Leben, das jetzt schon ein mühevolles ist, unter solchen Verhältnissen ganz und gar unerträglich werden müsste![1])

Als Grund für diese unerträgliche Vernichtung aller Freiheit und individueller Lebensbewegung durch feststehende Gesetze führt Platon sehr richtig den allgemeinen Satz an: Die Ungleichheit der Menschen und ihrer Handlungen, der ewige Wechsel ihrer Angelegenheiten verstatten es nicht, dass irgend eine Kunst für irgend eine von

1) Polit. 299.

allen diesen Beziehungen etwas Einfaches und Bleibendes aufstelle[1]). Was Platon als Instanz gegen die Gesetze anführt, hat demnach eine viel weitere Tragkraft; es gilt gegen jede allgemeine Norm, die man dem individuellen Handeln gegenüber rücksichtslos und als ausreichend wollte geltend machen. Dieses Argument in seiner Allgemeinheit ist der Punkt von dem die Aristotelische Untersuchung ihren Ausgang nimmt.

Aristoteles muss seiner ganzen sittlichen Weltanschauung nach diesen allgemeinen Gesichtspunkt einnehmen, weil es ihm nicht an einem aristokratischen Philosophen-Staate, sondern an einer sittlich-freien Gemeinschaft gelegen ist; weil sein Staat auf die individuelle Sittlichkeit aller seiner Bürger gegründet ist. Weiter aber nöthigen Aristoteles hierzu die tiefgreifenden Schwierigkeiten die sich aus jenem Platonischen Argument für die Ethik als Wissenschaft ergeben. Mit der Versicherung Platons, dass diejenigen, welche im Lichte der Idee des Guten gelebt, sich rasch an die Dunkelheit der menschlichen Verhältnisse gewöhnen und diese um so besser zu beurtheilen vermögen würden, hat es wohl im Allgemeinen, bei aller Zweiseitigkeit, seine Wahrheit. Aber wie ein solches auf das Einzelne bezogenes Urtheil, mit jener Erkenntniss der Idee in eine wissenschaftliche Abfolge gebracht werden soll; in wie fern das Allgemeine doch wiederum als eine Norm für das individuelle Handeln gelten kann; in wie fern es einer Modification innerhalb der Vernunftthätigkeit unterzogen wird, die Platon ἐπιστήμη πολιτική oder φρόνησις nennt, — das sind lauter Punkte über die uns Platon nur durch die Annahme des allwissenden Staatenlenkers, des Philosophen hinweghilft.

Aristoteles kennt den Philosophen nicht mehr als praktischen Politiker. Er hat wieder das alte echt griechische

1) Polit. 294.

Ideal, für welches das Volk die Sage vom Milesier und seinen Oelpressen, Aristoteles wohl auch den Anaxagoras als Illustration braucht der im höchsten Grade unpraktisch den Himmel für sein Vaterland nahm. Daran freilich zweifelt auch Aristoteles nicht, dass der Philosoph wo er sich einmal, obgleich es nicht in sein Fach schlägt, mit den menschlichen Dingen befasst, hier wie überall nicht nach den Tagesbedürfnissen sich richten, sondern es zu einer tüchtigen Theorie bringen wird; aber die praktische Politik, das worauf es im Platonischen Staate gerade ankommt, die consultative Einzelpraxis, dazu hat der Philosoph nach Aristotelischem Sinne weder Zeit noch Neigung. Weder Sokrates Erfolge in Athen, noch die des Platon bei Dionys konnten hierzu Anregung bieten; wohl aber, so scheint es, seine eigenen bei Alexander. Es ist vortrefflich wenn Hegel sagt: „Aristoteles hatte auch an Alexander einen anderen würdigeren Zögling, als Platon in dem Dionysius gefunden hatte. Platon war es um seine Republik, um ein Ideal eines Staates zu thun, das Individuum war nur Mittel; er lässt sich mit einem solchen Subjecte ein, durch den es ausgeführt werden sollte, das Individuum ist gleichgültig. Bei Aristoteles dagegen fiel diese Absicht weg; er hatte rein nur das Individuum vor, die Individualität als solche grosszuziehen, auszubilden.“ Das ist das Schöne an den geistreichen Bemerkungen Hegels, dass sie nicht blosse Einfälle sind, sondern auf dem breiten Boden der Erkenntniss erwuchsen. Er charakterisirt in der pädagogischen Thätigkeit des Aristoteles seine gesammte ethische Lebensanschauung. Allem Experimentiren, jedem gewaltsamen Eingriffe abgeneigt, entwickelt seine Ethik auf dem Boden ausgebreiteter Lebenserfahrung die allgemeinen Normen innerhalb deren die menschliche Individualität ihren staatsbürgerlichen Charakter gewinnt, innerhalb deren ihr aber auch die volle Freiheit, deren sie bedarf, gewahrt bleiben soll. So wenig er

den Alexander zum Welteroberer erzog, so wenig will seine Ethik nur Politiker bilden; sondern der ἀνὴρ σπουδαῖος fällt mit dem Staatsbürger zusammen, und den Politiker, soweit er mehr ist, schafft aus breiter Grundlage das angeborene Talent. In wie weit können allgemeine Normen von der philosophischen Ethik überhaupt aufgestellt werden? welche Bedeutung haben dieselben für die individuelle Sittlichkeit, das Handeln? Das sind die beiden Fragen principieller Natur, welche die Aristotelische Ethik eingehend erörtert, durch deren Lösung sie den ihr eigenthümlichen Charakter gewinnt. Für uns hat zunächst die zweite Frage: wie verhalten sich die allgemeinen Normen zur Vernunftbestimmung der Handlung? ein Interesse, weil sie unmittelbar das Platonische Philosophem aus dem Staatsmann weiter führt.

1. Der Zweck des Menschen.

In der Psychologie entwickelt Aristoteles in vergleichender Naturbetrachtung die Stellung, welche der Mensch in der Stufenfolge organischer entelechischer Wesenheiten einnimmt. In kurzen Worten fasst die Ethik die eingehende Untersuchung der Psychologie zusammen, um den Zweck oder die Lebensaufgabe des Menschen zum leitenden Gedanken ihrer Erörterungen zu nehmen. Wie jedes Ding in der Welt so hat auch der Mensch eine ihm eigenthümliche Aufgabe. Da sie eine ihm eigene ist, kann sie nicht in der blossen Lebensbewegung bestehen, welche den niedrigsten Organismen, den Pflanzen, in gleicher Weise zugesprochen werden muss. Die psychischen Functionen der Ernährung und des Wachsthums kommen daher für die Bestimmung des menschlichen Lebenszweckes nicht in Betracht. Auch das Wahrnehmungsleben der Seele, an welchem Rind und Ross wie der Mensch Theil hat, muss zurückgestellt werden. Es bleibt nur die Lebensthätigkeit der vernünftigen Wesenheit als eigenst menschliche übrig.

In der vernünftigen Wesenheit unterscheidet Aristoteles zwei Bestandtheile. Der eine leistet der Vernunft bloss Folge, der andere ist im Besitz der Vernunft und verhält sich selbstdenkend [1]). Da das Leben sowohl als blosses Vermögen wie auch als Wirksamkeit aufgefasst werden kann, so muss, wenn es sich um den Zweck des Menschen handelt, die höhere Form der Wirksamkeit ins Auge gefasst werden.

Aristoteles bestimmt hiernach auf Grund der angegebenen zwei Bestandtheile der vernünftigen Wesenheit die Aufgabe des Menschen als eine seelische Vernunftthätigkeit (*ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον*) oder eine Thätigkeit die wenigstens nicht ohne Vernunft (*ἢ μὴ ἄνευ λόγου*) stattfindet [2]). Nicht ohne Vernunft werden die Thätigkeiten be-

1) Es muss schon hier bemerkt werden, dass in der ganzen nachfolgenden Untersuchung λόγος die subjective Vernunftthätigkeit und nicht „Begriff" bezeichnet. Es geht dieses unzweifelhaft aus der Identificirung des „λόγον ἔχειν" und „διανοεῖσθαι" hervor. Eth. N. α. 6. 1098. 5: τὸ δ' ὡς ἔχον (λόγον) καὶ διανοούμενον. *Heinze* a. o. O. S. 77 hat dieses bezüglich das ὀρθὸς λόγος im Unterschiede von den meisten Gelehrten richtig erkannt. — Auch ist das πρακτική in der „ζωὴ πρακτική τις" a. o. O. 3. zunächst noch in der allgemeinsten Bedeutung, die theoretische Thätigkeit einschliessend, aufzufassen.

2) Eth. N. α. 6. 1097. b. 32: οὕτω καὶ ἀνθρώπου παρὰ πάντα ταῦτα θείη τις ἂν ἔργον τι; τί οὖν δὴ τοῦτ ἂν εἴη ποτέ; τὸ γὰρ ζῆν κοινὸν εἶναι φαίνεται καὶ τοῖς φυτοῖς, ζητεῖται δὲ τὸ ἴδιον. ἀφοριστέον ἄρα τὴν θρεπτικὴν καὶ αὐξητικὴν ζωήν. ἑπομένη δὲ αἰσθητική τις ἂν εἴη, φαίνεται δὲ καὶ αὕτη κοινὴ καὶ ἵππῳ καὶ βοΐ καὶ παντὶ ζῴῳ. λείπεται δὴ πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος. τούτου δὲ τὸ μὲν ὡς ἐπιπειθὲς λόγῳ, τὸ δ' ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον. διττῶς δὲ καὶ ταύτης λεγομένης τὴν κατ' ἐνέργειαν θετέον. κυριώτερον γὰρ αὕτη δοκεῖ λέγεσθαι. εἰ δ' ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου —. Man könnte auf den Gedanken kommen, die Unterscheidung κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου nicht auf das Vorhergehende, sondern auf die nachfolgende Trennung des bloss unter Mitbetheiligung der Vernunft stattfindenden und vernunftbeherrschten oder tugendhaften Lebens zu beziehen. Hiergegen spricht aber entschieden, dass die Scheidung bereits als Voraussetzung dieser Untersuchung durch das εἴ δ' ἐστίν bezeichnet wird: sodann auch die Nothwendigkeit, dass jener früheren Unterscheidung im Nachfolgenden irgend wie Rechnung getragen werde. Demnach kann auch das κατὰ λόγον hier nicht in der Bedeutung „nach Maassgabe" stehen, sondern in dem Sinn wie das nachfolgende κατ' ἀρετήν gleich ἀρεταί; wie Aristoteles unter dem κατὰ νοῦν βίος Pol. κ. 7. 1178. 7. einfach das νοεῖν versteht.

zeichnet in denen der Seelentheil mitwirkt der selbst nicht Vernunft besitzt, wohl aber dieser Folge leistet, oder die Handlungen im engeren Sinn; dagegen sind die Vernunftthätigkeiten Energien des an sich vernünftigen Seelentheils, für den die Einschränkung, nicht ohne Vernunft, keinen Sinn hätte.

Damit ist der Gattungscharakter des Menschen im Unterschiede von niederen Organismen festgestellt; aber auch nur der blosse Gattungsunterschied, wie er sich jeder äusseren Betrachtung darbietet, wie er als Naturgabe in der Mehrheit der Individuen vorliegt. Um als Zweckbegriff zu gelten muss diese Bestimmung einen reicheren Inhalt gewinnen.

Wie der Satz des Individualismus und Skepticismus *ὁ ἄνθρωπος κανὼν καὶ μέτρον ἁπάντων* seine Geltung nur in der Einschränkung auf den *ἀνὴρ σπουδαῖος* hat, so ist auch nur das vorzügliche Exemplar der Gattung ein Maassstab für die Aufgabe derselben. Der blosse Vernunftgebrauch, mag er nun in einer Energie *κατὰ λόγον* oder *μὴ ἄνευ λόγου* bestehen, unterscheidet den Menschen zwar vom Thier, aber in der teleologischen Betrachtung kann der Mensch durch ihn seinen Platz sowohl unter wie über demselben erhalten [1]). Unter Mitbetheiligung der Vernunft kann

1) Polit. α. 2. 1253. 31: ὥσπερ γὰρ καὶ τελεωθὲν βέλτιστον τῶν ζῴων ἄνθρωπός ἐστιν, οὕτω καὶ χωρισθὲν νόμου καὶ δίκης χείριστον πάντων. χαλεπωτάτη γὰρ ἀδικία ἔχουσα ὅπλα· ὁ δ' ἄνθρωπος ὅπλα ἔχων φύεται φρονήσει καὶ ἀρετῇ, οἷς ἐπὶ τἀναντία ἔστι χρῆσθαι μάλιστα. Es darf nicht Anstoss erregen, dass er hier einen lasterhaften Gebrauch der Tugend möglich zu denken scheint; auch die φρόνησις kann nach der genaueren Ter-

Schlechtes und Rechtes, Wahres und Falsches gewirkt werden[1]), Lob und Tadel oder teleologischer Werth ist mit dem blossen Gebrauche der Vernunft nur in so weit verknüpft, als die Erfüllung weiterer Anforderungen von dem Festhalten oder Aufgeben des gattungsmässigen Vernunftcharakters abhängt. Eine unverschuldete Behinderung des Vernunftgebrauches sichert einen Fehlgriff die Verzeihung der billig Denkenden, denn im Handeln aus Unwissenheit ist mit der theilweisen Aufhebung des Vernunftgebrauches auch die Bedingung der Freiwilligkeit und Zurechnung aufgehoben[2]).

Beide Arten der vernünftigen Energien müssen daher, um als Zweck des Menschen zu gelten, eine bestimmte Qualität gewinnen.

Der Gattung nach (*γένει*) ist die Thätigkeit eines beliebigen Individuums und des trefflichen Mannes die gleiche. Wie wir einen Virtuosen und einen Stümper auf der Laute in gleicher Weise Lautenspieler nennen, so findet dieses in allen Dingen statt, indem zu der Thätigkeit die tugendhafte Vollendung hinzutritt. Der Lautenspieler spielt eben bloss die Laute, der Treffliche aber spielt wohllautend.

Verhält es sich in dieser Weise, so ist die Thätigkeit des Menschen zu bestimmen als eine gewisse Lebensführung, und zwar besteht diese in der Energie der Seele und Handlungen mittelst der Vernunft (*μετὰ λόγου*). Die Thätigkeit des trefflichen Mannes dagegen ist dieses, sofern es wohl und schön geschieht; wohl aber geschieht ein Jedes sofern es nach der ihm eigenthümlichen tugendhaften Vollendung stattfindet. Demnach ist der Zweck des Menschen die tugendhafte Seelenthätigkeit, und wenn es deren mehrere giebt, die beste und vollendetste derselben[1]).

In der tugendhaften Thätigkeit, als der Aufgabe des

---

minologie nie schlecht gebraucht werden. Es ist ein ungenauer Sprachgebrauch wie das nachfolgende „διὸ ἀνοσιώτατον καὶ ἀγριώτατον ἄνευ ἀρετῆς“ beweist.

1) Eth. N. ζ. 10. 1142. b. 14: ὁ δὲ βουλευόμενος, ἐάν τε εὖ ἐάν τε κακῶς βουλεύηται, ζητεῖ τι καὶ λογίζεται.

2) Eth. N. γ. 2.

1) Eth. N. α. 6. 1098. 8—17: εἰ δ' ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου, τὸ δ' αὐτό φαμεν ἔργον εἶναι τῷ γένει τοῦδε καὶ τοῦδε σπουδαίου, ὥσπερ κιθαριστοῦ καὶ σπουδαίου κιθαριστοῦ, καὶ ἁπλῶς δὴ τοῦτ' ἐπὶ πάντων, προστιθεμένης τῆς κατ' ἀρετὴν ὑπεροχῆς πρὸς τὸ ἔργον· κιθαριστοῦ μὲν γὰρ τὸ κιθαρίζειν, σπουδαίου δὲ τὸ εὖ· εἰ δ' οὕτως, ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωήν τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου, σπουδαίου δ' ἀνδρὸς εὖ ταῦτα καὶ καλῶς, ἕκαστον δ' εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται· εἰ δ' οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην.

Es kann das Verhältniss der Formeln κατὰ λόγον, μὴ ἄνευ λόγου und μετὰ λόγου leicht Schwierigkeiten verursachen wenn man andere Stellen zur Vergleichung herbeizieht, in denen scheinbar ein völlig abweichender Gebrauch herrscht. Man muss beachten: dass Aristoteles unter dem κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου beide Arten der vernünftigen Thätigkeiten in ihrem Unterschiede befasst; die Einen sind Vernunftthätigkeiten, die Anderen vernünftige Handlungen, die nicht nur Vernunftthätigkeiten sind, aber auch nicht ohne Vernunft. Da nun rücksichtlich der tugendhaften Vollendung von beiden Gruppen das Nämliche gilt, so fasst er sie unter dem Begriff des μετὰ λόγου in Eins zusammen. Das μετὰ λόγου kann nur insofern als der weitere Begriff gelten, als auch das „nicht ohne Vernunft“ die reinen Vernunftthätigkeiten einschliessen kann, obwohl ursprünglich das „nicht ohne Vernunft“ gerade im Unterschiede von den reinen Vernunftthätigkeiten, die vernünftigen Handlungen bezeichnen sollte. Ebenso werden wir später sehen, dass das μετὰ λόγου ebenfalls der eigentliche Terminus nur für die vernünftigen Handlungen ist. Das κατὰ λόγον dagegen ist hier entschieden der engere Begriff, der nur die reinen Vernunftthätigkeiten bezeichnet und daher auch nicht zur Zusammenfassung verwerthet wird. — Wenn dagegen später die ethischen Tugenden allein betrachtet werden, so stellt sich gerade das κατὰ λόγον als der weitere Begriff heraus, und μετὰ λόγου als der engere. Dieses liegt einfach daran, dass in diesem Falle das κατά eine andere Bedeutung hat, nämlich die bloss normative, die bezüglich der reinen Vernunftthätigkeiten keinen Sinn hat, weil hier der Unterscheidungsgrund ein anderer ist.

Menschen, liegt also enthalten, dass sie eine Thätigkeit ist, die unter Betheiligung der Vernunft stattfindet und dass diese vernünftige Thätigkeit eine bestimmte Qualität gewonnen hat, *εὐ καὶ καλῶς* ist.

Damit die Thätigkeit eine bestimmte Qualität gewinnt, müssen ihre Bestandtheile eine solche haben. Die Thätigkeiten werden zu Tugenden, indem bei den Einen die Vernunft allein, bei den Anderen die Vernunft neben den übrigen Factoren eine bestimmte Qualität gewinnt. Wenn demnach der Begriff der Tugend genauer erörtert werden soll, so wird dieses nur dadurch geschehen können, dass wir über die Qualität ihres Vernunftcharakters weitere Aufschlüsse erhalten.

2. Die Eintheilung der Tugenden.

Sofern die Glückseligkeit in tugendhaften Thätigkeiten besteht, kann ein Jeder, der zur Tugend nicht völlig verdorben ist, sie auf dem Wege des Unterrichtes und der Uebung erwerben [1]).

Das bloss Vernünftige des Thuns ist gattungsmässige Naturgabe, es wird weder erlernt noch erworben sondern angeboren. Die tugendhafte Bestimmtheit dieser Naturgabe ist aber nicht eine Spende der Gottheit; es ist in die Hand des Menschen gegeben sie selbstthätig zu gewinnen und damit zum Objecte sittlicher Werthschätzung zu werden.

Wird aber die Tugend theils durch Unterweisung, theils durch Uebung gewonnen, so ist zu vermuthen dass auch der bestimmte Vernunftcharakter in beiden Gruppen, je nach der Lehrbarkeit oder Nichtlehrbarkeit, ein verschiedener sein wird.

Ein durchaus praktisches Motiv: Der Staatsmann, der die Bürger zu tugendhaften Leuten machen soll, müsse um

1) Eth. N. α. 10. 1099. b. 18: δυνατὸν γὰρ ὑπάρξαι πᾶσι τοῖς μὴ πεπηρωμένοις πρὸς ἀρετὴν διά τινος μαθήσεως καὶ ἐπιμελείας

die Beschaffenheit der Seele Bescheid wissen, veranlasst Aristoteles zu einem psychologischen Excurs welcher in die Eintheilung der Tugenden ausläuft. Der Staatsmann ist in edelstem Sinne Pädagoge, der Staat Erziehungsanstalt. Den Bürgern eine bestimmte Beschaffenheit zu geben, sie zu tüchtigen Menschen zu machen, zu schönen Handlungen zu veranlassen ist die hohe Aufgabe die beiden gestellt ist [1]). Die Ethik zweckt auf den Staat als auf die Verwirklichung der individuellen Tüchtigkeit ab, die Grundlehren derselben setzen den Staat als die Bedingung ihrer Wirksamkeit auf den Einzelnen voraus.

Soll nun der praktische Staatsmann von der ethischen Wissenschaft, oder hier ins Besondere von der psychologischen Begründung ihrer Distinctionen, Nutzen ziehen, so müssen diese ihm über die Mittel Aufschluss geben durch welche die Tugenden erworben werden können; sie müssen ihn darüber unterweisen, welchen Weg er einzuschlagen habe, um seiner Pflicht nachzukommen. Sind Unterricht und Uebung die Aneignungsarten der Tugend, so wird die Ethik dem Staatsmann zu sagen haben, in wie weit er für Lehrkräfte, in wie weit für Gelegenheit zur Uebung zu sorgen veranlasst ist wenn er diese oder jene Tugend-Gruppe im Auge hat.

Auf dieses auch praktisch nützliche Resultat führt jener psychologische Excurs hin, und der Abschluss des Buches *α* leitet von den allgemeinen abstracteren Untersuchungen zur eigentlichen Tugendlehre über.

Der vernunftlose Theil der Seele erscheint doppelt geartet: der vegetative Theil hat keinerlei Gemeinschaft mit der Vernunft; der begehrende dagegen und überhaupt der strebende gewinnt in gewissem Sinne an ihr Antheil (*μετέ-*

1) Eth. N. α. 10. 1099. b. 30: αὕτη (ἡ πολιτική) δὲ πλείστην ἐπιμέλειαν ποιεῖται τοῦ ποιούς τινας καὶ ἀγαθοὺς τοὺς πολίτας ποιῆσαι καὶ πρακτικοὺς τῶν καλῶν.

χει πως), sofern er auf sie achtet und ihr Folge leistet. Es ist dieses Verhältniss so zu denken wie wir etwa des Vaters oder der Freunde Vernunft uns aneignen, wobei es nicht auf die blosse Erkenntniss wie in den mathematischen Dingen ankommt, sondern auf das Folgeleisten [1]). Der unvernünftige Theil wird thatsächlich von der Vernunft beeinflusst, dafür spricht schon die Anwendung die man von Zurechtweisung, Rüge, Zuspruch machen sieht. Will man in Berücksichtigung dieser Theilnahme an der Vernunft auch den strebenden Seelentheil vernünftig nennen, so würde die vernünftige Seele sich in einen vorzugsweise und an sich vernünftigen Theil, und in einen anderen, welcher auf die Vernunft gleichsam wie auf das väterliche Wort achtet, gliedern.

Nach diesem Unterschiede zerfallen nun auch die Tugenden in dianoetische und ethische. Zu den Ersteren rechnen wir die Weisheit, Urtheilskraft, Einsicht, zu den Letzteren Freigebigkeit und Mässigkeit.

Die dianoetische Tugend stammt ihrer Entstehung und Entwicklung nach vorzugsweise aus der belehrenden Unterweisung, es bedarf der Zeit und Erfahrung um sie zu erringen. Die ethische Tugend dagegen erwächst aus der gewöhnenden Uebung und darum besitzen wir keine ethische Tugend von Natur [2]).

In Folge dieser Distinction gewinnt es den Anschein als

1) Eth. N. α. 13. 1102. b. 30: τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως, ᾗ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν. οὕτω δὴ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν φίλων φαμὲν ἔχειν λόγον, καὶ οὐχ ὥσπερ τῶν μαθηματικῶν. — Das μετέχειν hat also causale Bedeutung und es ist interessant dass hier in Bezug auf die ethische Tugend auf psychologischer Grundlage die nämliche Vorstellung des μετέχειν eintritt, wie bei Platon in der Mythe im Protagoras. Dort ist ein noch erst mythisch vorgestellter, hier ein klar bewusster Dualismus das Bestimmende.

2) Eth. N. α. 13. 1103. 3 — β. 1. 1103. 19: διορίζεται δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην· λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικάς. ἡ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὔξησιν, διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου· ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοὔνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλῖνον ἀπὸ τοῦ ἔθους. ἐξ οὗ καὶ δῆλον ὅτι οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται.

wollte Aristoteles jene beiden Aneignungsarten der Tugend, Lehre und Uebung an die zwei Tugendgruppen vertheilen; die dianoetische ist lehrhaft, die ethische durch Uebung zu erwerben. So gegensätzlich stellt sich aber das Verhältniss nur heraus in der begrifflichen Distinction der Tugendgruppen selbst; in der Erwerbung derselben sind Uebung und Lehre von einander nicht ablösbar, sondern bedingen und durchdringen sich gegenseitig. Die ethische Tugend wird erworben durch Wiederholung gleichartiger Handlungen. Die Handlungen bedingen durch ihre Beschaffenheit die Art der aus ihnen abfolgenden Fertigkeit [1]). Die Handlungen aber sind ihrer Beschaffenheit nach wesentlich bestimmt durch die in ihnen wirksame Vernunft. Die einzelnen Momente dieser Vernunftthätigkeit, die ihrerseits eine dianoetische Tugend ist, lassen sich zum Theil auf dem Wege der Belehrung übertragen, theilweise aus persönlicher Erfahrung erlernen. Hiernach hält Aristoteles jene Unterscheidung allerdings in ihrer ganzen Strenge ein, sofern die ethische Tugend nur durch Uebung und nicht durch Lehre zu erwerben ist; die Uebung selbst aber kann ohne Vernunftthätigkeit ohne die dianoetische Tugend nicht vor sich gehen, beruht also doch wiederum gerade so viel auf lehrhaften Elementen als jene dianoetische Tugend solche einschliesst.

Weiter unten wird sich zeigen, dass **diese** bestimmte dianoetische Tugend, obwohl nur durch Lehre und Erfahrung zu erwerben, doch wiederum die Uebung und die hierdurch gewonnene ethische Tugend voraussetzt, weil sie Er-

1) Eth. N. β. 1. 1103. 32: ἃ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, ταῦτα ποιοῦντες μανθάνομεν. — b. 1: τὰ δίκαια πράττοντες δίκαιοι γινόμεθα. — 30: αὗται (αἱ πράξεις) γάρ εἰσι κύριαι καὶ τοῦ ποιὰς γενέσθαι τὰς ἕξεις.

kenntnissmomente in sich aufnimmt, welche nur dem ethischen Charakter zugänglich sind.

Die dianoetischen Tugenden behandelt Aristoteles erst im Buche ζ, die vier vorangehenden Bücher enthalten die Lehre von der ethischen Tugend. Die ethische Tugend wird bestimmt durch die Beschaffenheit der Einzelhandlungen. Indem die Einzelhandlungen unter Mitwirkung der Vernunft geschehen, werden sie durch diese den objectiven Vernunftbestimmungen subsumirt. Die Lehre von den ethischen Tugenden kann demnach nur darin bestehen, dass die begrifflich zu erfassenden und daher lehrbaren Vernunftbestimmungen der tugendhaften Handlungen aufgewiesen werden. Jene Bestimmungen finden sich in den Handlungen vor, weil die Triebe sich der Vernunft unterworfen haben, sie stammen mithin aus der in den Handlungen wirksamen Vernunftthätigkeit oder der dianoetischen Tugend. Die Ethik wird also gewisse Momente in den Handlungen, Bestimmungen, welche sie seitens der dianoetischen Tugend empfangen haben, in lehrhafter Form darlegen. Da ihre Resultate lehrhafter Natur sind, können sie nur demjenigen Bestandtheil der ethischen Tugend dienen, der seine Entwicklung der Lehre verdankt, nämlich jener in den ethischen Tugenden wirksamen dianoetischen Tugend, und erst mittelst dieser den ethischen Tugenden selbst. Es bedingt demnach einerseits die dianoetische Tugend jene in den Handlungen liegenden Vernunftbestimmungen, es fördert andererseits die Tugendlehre als wissenschaftliche Auffassung jener Vernunftbestimmungen auf dem Wege der Belehrung die Entwicklung jener dianoetischen Tugend. Die Ethik nimmt demnach in ihrer Beziehung auf die Praxis eine durchaus vermittelte Stellung ein, ist mindestens nicht unmittelbar praktisch. Wenn Vernunft praktisch sein kann, so wird es offenbar zunächst nicht die Ethik mit ihren Vernunftbegriffen, sondern jene dianoetische Tugend sein, aus deren Wirksamkeit einerseits der Inhalt der Ethik stammt, welche andererseits zwischen die Ethik und das Handeln vermittelnd eintritt. Diese Unterscheidung wäre offenbar eine müssige, wenn die Ethik und jene dianoetische Tugend ganz den nämlichen Inhalt hätten, und es kann nur in dem Falle ein Grund vorliegen die Ethik und jene dianoetische Tugend bezüglich des praktischen Charakters einander entgegenzusetzen, wenn es sich zeigt dass ihr Inhalt ein verschiedener ist, dass der Ethik Inhalt durch einen Mangel nie praktischen Charakter gewinnen kann.

Die Frage: sind die Ethik und jene dianoetische Tugend ihrem Inhalte nach identisch? lässt sich dahin fassen: kann die Ethik aus ihrem Objecte, den Handlungen, alle diejenigen Bestimmungen abstrahiren welche ihnen den zur Tugendhaftigkeit nothwendigen Vernunftcharakter aufprägen? Auf diese Frage kann nur die Analyse der tugendhaften Handlung führen, da in ihr sowohl die Ethik als jene dianoetische Tugend ihre Anwendung finden. Jedenfalls ist die Möglichkeit ausgeschlossen, dass die Ethik einen reicheren Inhalt hat als jene Tugend, welcher die Handlung ihren ganzen Vernunftcharakter verdankt, da ein solcher Inhalt der Ethik, nach Aristoteles Ansicht, einfach überflüssig wäre. Es wäre demnach nur möglich, dass die dianoetische Tugend entweder ihren ganzen Erkenntnissgehalt oder nur einen Theil desselben der Tugendlehre verdankt, und an diese wiederum abgiebt.

3. Die Ethik und das Handeln.

„Die vorliegende Untersuchung ist nicht um der Betrachtung willen angestellt wie die Uebrigen. Nicht damit wir wissen was das Wesen der Tugend sei forschen wir, sondern damit wir gute Menschen werden, denn jenes Wissen

für sich hätte keinen Nutzen, der Zweck der Untersuchung ist nicht Erkenntniss sondern Handlung.“ [1])

Es ist hier nicht der Ort die Frage, die sich Jedem aufdrängen wird, warum spricht Aristoteles der ethischen Wissenschaft das theoretische Interesse ab, welches sie abgesehen von allem Nutzen haben muss, zu beantworten. Diese Anschauung ist eben so gewiss ein grosser Mangel seiner Philosophie, als sie tief in der Art seines Denkens, seiner ganzen Weltbetrachtung, begründet liegt. Zu bemerken ist nur gegen den üblichen übereilten Schluss, dass wenn auch die *παροῦσα πραγματεία* nicht *θεωρίας ἕνεκα*, sie doch noch selbst *θεωρία* ist.

„Um jenes Zweckes willen, welchen die Tugendlehre einzig verfolgt, ist es vor Allem nothwendig, die Handlungen selbst in's Auge zu fassen und ausfindig zu machen, wie sie zu vollführen sind; denn die Handlungen sind eben die Ursachen, aus denen die bestimmte Beschaffenheit der Fertigkeiten abfolgt.“ [2])

„Dass man nach der rechten Vernunft (*κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*) handeln müsse gilt allgemein und mag der Untersuchung zum Ausgangspunkt dienen. Später wird über diese rechte Vernunft selbst gesprochen, sowohl über ihr eigentliches Wesen als über ihr Verhältniss zu den übrigen Tugenden [3]).“

---

1) Eth. N. β. 2. 1103. b. 26: Ἐπεὶ οὖν ἡ παροῦσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν ὥσπερ αἱ ἄλλαι (οὐ γὰρ ἵν' εἰδῶμεν τί ἐστιν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵν' ἀγαθοὶ γενώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ἦν ὄφελος αὐτῆς).

2) Eth. N. α. 1. 1095. 5: ἐπειδὴ τὸ τέλος οὐ γνῶσις ἀλλὰ πρᾶξις. — β. 2. 1103. b. 29: ἀναγκαῖόν ἐστι σκέψασθαι τὰ περὶ τὰς πράξεις, πῶς πρακτέον αὐτάς· αὗται γάρ εἰσι κύριαι καὶ τοῦ ποιὰς γενέσθαι τὰς ἕξεις.

3) Eth. N. β. 2. 1103. b. 31—34: τὸ μὲν οὖν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν κοινὸν καὶ ὑποκείσθω, ῥηθήσεται δ' ὕστερον περὶ αὐτοῦ, καὶ τί ἐστιν ὁ ὀρθὸς λόγος, καὶ πῶς ἔχει πρὸς τὰς ἄλλας ἀρετάς. — Michelet bemerkt zu dem ὑποκείσθω: si jam rei adumbrationem quandam dedit auctor, sane hoc principio tanquam fundamento uti potest, in quo nituntur cetera;

Obwohl Aristoteles es hinausschiebt, das Wesen des *ὀρθὸς λόγος* zu entwickeln, so können, wenn die Handlungen ihren Vernunftcharakter seitens des *ὀρθὸς λόγος* erhalten, die Bestimmungen, welche die Tugendlehre unmittelbar fortfahrend über die Beschaffenheit der Handlungen aufstellt, für den Inhalt des *ὀρθὸς λόγος* doch keineswegs gleichgültig sein. Vielmehr wird, je mehr sich der Inhalt fest-

---

et tunc ὑποκεῖσθαι dicere solet Ar. Sin vero nondum quidquam de re aliqua protulit, ut hoc loco de ὀρθῷ λόγῳ; non potest ὀρθῷ λόγῳ tanquam fundamento uti, sed est ut finis aliquis et cacumen ad quod adtingendum tota tendit disquisitio et accendit. Er schlägt darum vor, ὑπερκείσθω zu lesen und übersetzt mit Camerarius: praecipuum sit et caput, als stände da: ὑπὲρ πάσης τῆς περὶ τῶν ἀρετῶν σκέψεως κείσθω. — Ich halte diese Leseart für unzulässig, da das ὑπερκεῖσθαι nur sehr selten von Aristoteles gebraucht wird und nicht in übertragener, sondern sinnlich localer Bedeutung vorkommt (siehe Bonitz 792). Bonitz führt diese Stelle unter dem Begriff: positum aliquid est (sive sumptum modo et concessum sive demonstratione firmatum) tanquam fundamentum ex quo alia concludantur. — Barthélémy Saint-Hilaire: Morale d'Aristote meint: on a cru qu'on ne retrouvait pas dans Aristote la discussion spéciale qu'il annonce ici, mais c'est la discussion même du chapitre suivant et surtout celle du livre VI. ch. 1. — Eine Voraussetzung, aus welcher ein Späteres erschlossen wird, kann jener Begriff nicht sein, da er noch keinen Inhalt hat; ebensowenig aber bezeichnet er das letzte Resultat oder das Ziel der Untersuchung, da das sechste Buch die Fassung auf Grund der zwischenliegenden Untersuchungen wesentlich abändert. Man kann darin nur eine vorläufige Bestimmung, die Annahme der gang und geben Anschauung sehen, die ihre specifisch Aristotelische Fassung erst nachmals finden soll. Das κοινόν, welches eine Mehrheit voraussetzt, kann hier nicht auf die Mehrheit der Objecte bezogen werden von denen jener Satz gilt, da er von den ἄλλαι ἀρεταί nicht durchgängig gilt; sondern das Wort geht auf die Vielheit der Subjecte, bei denen der Satz Geltung hat. Hierauf weist auch der Ausdruck ὀρθὸς λόγος hin, über den Heinze (a. o. O. 75) richtig bemerkt, dass er zur Zeit des Aristoteles allgemein üblich gewesen ist. Barthélémy St.-Hilaire hat die theilweise Identität der Untersuchung in den folgenden Kapiteln und dem sechsten Buche richtig erkannt. Das ῥηθήσεται δ' ὕστερον muss nur in sofern auf das sechste Buch bezogen werden, als erst dort die „ἄλλαι ἀρεταί“, zu denen auch die dianoetischen gehören, in Vergleichung gezogen werden.

stellt, den die Ethik zu gewinnen im Stande ist, auch erkennbar werden, in wie weit sie den Anforderungen der Praxis zu genügen vermag, in wie fern sie somit für ihren Inhalt den Anspruch der Identität mit demjenigen des *ὀρθὸς λόγος* erheben darf oder in wie weit jener hinter diesem zurückbleibt. Es ergiebt sich in der That mit Nothwendigkeit, dass die Untersuchung über die Beschaffenheit der Handlungen (*πῶς πρακτέον αὐτάς*) uns schon einen sehr wesentlichen Theil des *τί ἐστιν ὁ ὀρθὸς λόγος* erschliesst und dass das sechste Buch, das „*τίς τ' ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος καὶ τούτου τίς ὅρος*" erörternd, sich zu jener Untersuchung abschliessend verhält, indem es vorwiegend das „*πῶς ἔχει πρὸς τὰς ἄλλας ἀρετάς*" darlegt.

Dieser Erwartung entspricht Aristoteles schon in den Vorbemerkungen zu jener Untersuchung: „Man sollte sich vorgängig darüber verständigen, dass jede Untersuchung, die sich auf Handlungen bezieht, nur im Abriss und nicht mit Genauigkeit zu verfahren vermag, wie wir auch schon zu Anfang behaupteten, dass jede wissenschaftliche Erörterung ihrem Gegenstande entsprechen muss. Das für die Handlungen Geltende und das Nützliche bietet nichts allgemein Feststehendes dar, wie ja auch das der Gesundheit Dienliche den nämlichen Charakter hat. Verhält es sich aber schon mit den allgemeinen Aussagen so, um wie viel weniger Genauigkeit kann eine Angabe über das Einzelne darbieten. Diese ist weder Sache einer Kunst noch irgend einer Vorschrift, sondern die Handelnden selbst müssen jedesmal Zeit und Umstände in's Auge fassen, wie das ja auch in der Heilkunst und Steuerkunst der Fall ist." — Nach dieser allerdings nicht sehr ermuthigenden Prognose, die Aristoteles selbst seiner Tugendlehre stellt, und welche Saint-Hilaire zum entschiedensten Widerspruch bewegt: „La morale a des lois immobiles et universelles; Aristote semble trop souvent l'oublier. Il est vrai que les hommes n'observent pas toujours ces lois; mais le moraliste ne doit pas moins les recommander", tröstet er uns mit der Versicherung: „Obwohl auch die vorliegende Abhandlung derartig sei, so müsse man doch versuchen den Uebelständen Abhülfe zu schaffen." [1])

Wenn es nun auch nicht billig ist, mit Saint-Hilaire zu sagen: Aristote se contredira lui même quelques lignes plus bas, en donnant des maximes générales qui sont aussi précises que vraies [2]); denn jenes Gesetz, das Aristoteles aufstellt, entbehrt eben doch, wie er selbst zugesteht, dem Gegenstande angemessen jener Genauigkeit und Allgemeingültigkeit wie sie anderweitigen Bestimmungen zukommt. Darin hat aber Saint-Hilaire Recht, dass er das Gesetz, welches Aristoteles unmittelbar nach jenem Trostspruch, gleichsam als Beleg für denselben anführt, für eine maxime générale hält, weil sich jene Abhülfe, die uns dort verheissen wird, auf den *καθόλου λόγος* und nicht auf den *τῶν καθ' ἕκαστα λόγος* zurückbezieht, wie man auf Grund des missverständlichen „*ὄντος τοιούτου τοῦ παρόντος λόγου*" vielleicht meinen könnte. Von den Angaben über das Einzelne gilt, dass sie nur durchaus unsicher sein können. Das Einzelne ist weder Gegenstand einer Kunst noch überhaupt einer Unterweisung. Für diese in der Sachlage selbst begründete Unsicherheit der Aussagen giebt es überhaupt keine Abhülfe. Man muss das Beurtheilen des Einzelfalles den

---

1) Eth. N. β. 2. 1104. 1—10: ἐκεῖνο δὲ προδιομολογείσθω, ὅτι πᾶς ὁ περὶ τῶν πρακτῶν λόγος τύπῳ καὶ οὐκ ἀκριβῶς ὀφείλει λέγεσθαι, ὥσπερ καὶ κατ' ἀρχὰς εἴπομεν ὅτι κατὰ τὴν ὕλην οἱ λόγοι ἀπαιτητέοι· τὰ δ' ἐν ταῖς πράξεσι καὶ τὰ συμφέροντα οὐδὲν ἑστηκὸς ἔχει, ὥσπερ οὐδὲ τὰ ὑγιεινά. τοιούτου δ' ὄντος τοῦ καθόλου λόγου, ἔτι μᾶλλον ὁ περὶ τῶν καθ' ἕκαστα λόγος οὐκ ἔχει τἀκριβές· οὔτε γὰρ ὑπὸ τέχνην οὔθ' ὑπὸ παραγγελίαν οὐδεμίαν πίπτει, δεῖ δ' αὐτοὺς ἀεὶ τοὺς πράττοντας τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῆς ἰατρικῆς ἔχει καὶ τῆς κυβερνητικῆς. ἀλλὰ καίπερ ὄντος τοιούτου τοῦ παρόντος λόγου πειρατέον βοηθεῖν.

2) *Barthélemy Saint-Hilaire*: Morale d'Aristote.

Handelnden selbst überlassen. Hierüber hat die Tugendlehre keine Aufschlüsse zu geben. Die Abhülfe, die Aristoteles verheisst, geht also offenbar auf die Unzuverlässigkeit der allgemeinen Angaben des *καθόλου λόγος*. Nur wenn man diese Stelle im Gedächtniss hat, beurtheilt man es richtig, wenn Aristoteles im Folgenden scheinbar widersprechend sagt: „Es muss dieses nun nicht allein im Allgemeinen angegeben werden, sondern auch mit dem Einzelnen übereinstimmen; denn in den auf Handlungen bezüglichen Angaben sind die allgemeinen Aussagen unsicherer, die besonderen dagegen wahrer; denn die Handlungen gehören zum Einzelnen und mit diesem sollen jene Angaben gerade übereinstimmen.“ [1]) Dieses Zugeständniss ist hervorgerufen durch die Bemerkung, dass nicht alle Handlungen jenes allgemeinste Gesetz der Aristotelischen Tugendlehre „das zu Viel, zu Wenig, die Mitte“ aufweisen. Es ist mit dieser Einsicht darauf Verzicht geleistet, ein völlig allgemeingültiges sittliches Princip zu gewinnen. Aristoteles begnügt sich mit jenem, weil er keine Möglichkeit absieht ein besseres zu finden und weist nach, dass es, wenn es auch nicht ganz umfassend ist, doch in den besonderen Kreisen der Handlungen und zwar in den hervorragendsten sichere Geltung habe. Es steht in seinen Augen völlig fest, dass die Tapferkeit die Mitte zwischen Feigheit und Tollkühnheit ist und diese Einsichten sind, ob sie wohl des Charakters der umfassenden Allgemeingültigkeit entbehren, obwohl sie Erkenntnisse „*ἐπὶ μέρους*“ enthalten, doch dem für die Tugendlehre ganz unzugänglichen *τῶν καθ' ἕκαστα λόγος* entgegengesetzt, und bilden den lehrhaften Inhalt jener Disciplin (*παροῦσα*

1) Eth. N. β. 7. 1107. a. 28—32: δεῖ δὲ τοῦτο μὴ μόνον καθόλου λέγεσθαι, ἀλλὰ καὶ τοῖς καθ' ἕκαστα ἐφαρμόττειν· ἐν γὰρ τοῖς περὶ τὰς πράξεις λόγοις οἱ μὲν καθόλου κενώτεροί εἰσιν, οἱ δ' ἐπὶ μέρους ἀληθινώτεροι· περὶ γὰρ τὰ καθ' ἕκαστα αἱ πράξεις, δέον δ' ἐπὶ τούτων συμφωνεῖν.

πραγματεία) [1]). Einen Grund, warum sich kein allgemeines Princip finden lässt, hat Aristoteles weder angegeben noch kann ein solcher je aufgewiesen werden. Die Behauptung „es ist einmal so“ ist keine Begründung, sondern der Ausfluss jenes Scepticismus, dem Aristoteles der Ethik gegenüber huldigt und den Saint-Hilaire mit Fug und Recht tadelt, obwohl er damit mehr die Ungenügsamkeit des Aristoteles als die Unzulänglichkeit seiner Lehrsätze im Auge hat. Stahr übersieht dass gerade die Gemeingültigkeit, das Umfassende, jenes Princips bezweifelt wird, wenn er die Leseart *κοινότεροι* vorzieht und übersetzt: „es sind zwar die allgemeinen Bestimmungen umfassender, aber die speciellen enthalten mehr Wahrheit.“ Gerade dadurch, dass jene nicht umfassend sind, sondern nur den Anspruch erheben es zu sein, fallen sie der Unsicherheit anheim [2]).

Die Ethik ist daher durchaus *καθόλου λόγος*, vermag die Sphäre des Allgemeinen nicht zu überschreiten und es ergiebt sich hieraus nothwendig, dass die *παροῦσα πραγματεία* oder die *ἠθικὴ θεωρία* ihrem Inhalte nach keineswegs gleichumfassend ist wie der *ὀρθὸς λόγος*, der die Handlungen vernünftig zu bestimmen hat. Hängt nun aber gerade von denjenigen Einsichten, die der *ὀρθὸς λόγος* vor der Tugendlehre voraus hat, die Verwirklichung einer Handlung ab, indem allgemeine Erkenntnisse Niemanden zu dem im Einzelnen vor sich gehenden Handeln befähigen, so wird auch der praktische Charakter nicht beiden gemeinsam sein. Die rechte Vernunft kann die allgemeinen Einsichten allenfalls der Ethik entlehnen, verbindet aber mit diesen allgemeinen Einsichten die Kenntniss des Einzelnen; sie allein vermag, ist es anders die Vernunft überhaupt, praktisch zu sein.

Die ethische Tugendlehre schreitet wie andere philo-

1) Vgl. *Prantl* a. o. O. S. 7.

2) *A. Stahr:* Nik. Eth. übers. u. erl. Stuttgart 1863.

sophische Disciplinen in ihren Untersuchungen vor; sie stellt auf Analogie und Induction gestützt den Satz auf: das mittlere Verhalten bewahre, die Extreme vernichten den Tugendcharakter der Handlung [1]). Es wird dieser Satz nicht aus irgend einem metaphysischen Princip deducirt: „Man solle für das Dunklere das Kenntlichere zum Zeugniss heranziehen. Wie wir es bei der Stärke, bei der Gesundheit sehen, so können wir es bei der Tapferkeit und Mässigkeit beobachten, und so verhält es sich auch bei den anderen Tugenden.“ [2]) Eudemus spricht es klar aus: „die Induction lasse dieses erkennen, die Wissenschaft stelle diese Norm auf.“ [3]) Es ist das Wesen und der Wesensbegriff der Tugend, der mit jener Formel bezeichnet wird. Hartenstein hat diese Sachlage völlig richtig gewürdigt, wenn er sagt: „Eine Ableitung des Hauptgedankens, dass die ethische Tugend die Mitte zwischen zwei Extremen sei, enthält die Art, wie Aristoteles ihn einführt, in keiner Weise; er ist lediglich eine von Beispielen hergenommene Analogie. So wenig er ihn als Folge aus einem Grunde ableitet, so wenig hat er einen anderen Beleg für seine Gültigkeit als die Induction.“ [4]) Die Induction oder die auf diese gegründete ethische Wissenschaft stellt also im Allgemeinen fest, dass die tugendhafte Handlung im Einhalten des Mittelmaasses ihre Bestimmung findet, sie weist auf demselben Wege nach, worin dieses Mittelmaass in den einzelnen Tugendarten besteht; wie aber im Einzelfall, bei der einzelnen Handlung,

1) Eth. N. β. 2. 1104. 15: τά τε γὰρ ὑπερβάλλοντα καὶ τὰ ἐλλείποντα φθείρει — τὰ δὲ σύμμετρα καὶ ποιεῖ καὶ αὔξει καὶ σώζει.

2) Eth. N. β. 2. 1104. 13: (δεῖ γὰρ ὑπὲρ τῶν ἀφανῶν τοῖς φανεροῖς μαρτυρίοις χρῆσθαι) ὥσπερ ἐπὶ τῆς ἰσχύος καὶ τῆς ὑγιείας ὁρῶμεν· — 18: οὕτως οὖν καὶ ἐπὶ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας ἔχει καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν·

3) E. E. β. 3. 1220. b. 27: ἐν πᾶσι δὲ τὸ μέσον τὸ πρὸς ἡμᾶς βέλτιστον· τοῦτο γάρ ἐστιν ὡς ἡ ἐπιστήμη κελεύει καὶ ὁ λόγος. — καὶ τοῦτο δῆλον διὰ τῆς ἐπαγωγῆς καὶ τοῦ λόγου.

4) *Hartenstein:* Hist.-Phil. Abhandl. Leipzig 1870. S. 261.

diese Bestimmung aufzufinden ist, das vermag sie nicht zu lehren. Wie Eudemus zu den Angaben: die Wissenschaft lässt das Mittelmaass erkennen, oder die Induction weist es auf; jedesmal hinzufügt „und die Vernunft“ (*καὶ ὁ λόγος*), so bleibt auch Aristoteles nicht bei der Definition: „Die Tugend ist ein mittleres Verhalten“ stehen, sondern giebt ihr die genauere weltbekannte Fassung: „Es ist die Tugend eine vorsätzliche Fertigkeit, die auf uns bezügliche Mitte einhaltend, wie diese durch die Vernunft bestimmt ist und wie sie der Einsichtige bestimmen würde.“ [1]) — Es ist hiermit zugestanden, dass sich in der Ethik nur der allgemeine Begriff gewinnen lässt, es bleibt dem Einsichtigen überlassen, die Bedingungen richtig zu erkennen und abzuschätzen, unter denen die Einzelhandlung tugendhaften Charakter gewinnen kann. Jede einzelne Bestimmung, die in diese Definition aufgenommen ist, erfordert für ihre Verwirklichung eine über die allgemeinen Einsichten hinausgehende Vernunftthätigkeit, sie tragen alle Elemente herzu für die Entwicklung des in dieser Definition anticipirten Begriffes des *φρόνιμος*. Selbst der allgemeinste Satz der Ethik, die Lehre vom Mittelmaass, verliert durch Aristoteles selbst die Form des Allgemeinen. Die Bedeutung eines ethischen Princips hängt davon ab, ob es in seiner allgemeinen wissenschaftlichen Fassung, wie die Vernunft dasselbe fern von allen Schwankungen individueller Lebenslagen feststellt, eine für die Einzelfälle geltende Norm des Handelns abzugeben vermag. Je mehr dasselbe im Einzelfalle modificirt werden muss, um so mehr nimmt es an der Unsicherheit Theil, welcher alles Individuelle anheim fällt. „Halte die Mitte ein!“ wäre immerhin noch ein allgemeines Princip, voraus-

1) Eth. N. β. 6. 1106. b. 36 — 1107. 2: ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν. — Ich lese mit Spengel ὡρισμένῃ für ὡρισμένη. Arist. Studien I. S. 3. Anm. 1.

gesetzt nämlich dass die Theorie vom guten Mittelmaass überhaupt haltbar, vorausgesetzt dass die Stärke der Affecte sich irgendwie a priori bestimmen liesse. Beides ist eben nicht der Fall. Mit der genaueren Fassung aber: „Halte die auf dich bezügliche Mitte ein!“ [1]) verliert die Maxime auch jenen scheinbaren Werth. Die Entscheidung darüber, was im Einzelfall gut und schlecht ist, erfolgt mitten in der Bewegung der Affecte selbst, sie ist einem Deliberiren und Abwägen überlassen, welches endlos fortgehen würde, wenn Aristoteles seiner Maxime nicht auf einem anderen Wege zu Hülfe käme, indem er den letzten Ausschlag einem Wahrnehmungsurtheil zuweist.

Die Tugendlehre mit ihren allgemeinen Angaben vermag in der That für das Handeln nicht viel zu leisten. Der im Handeln selbst wirksamen Vernunft, dem *λόγος*, ist es überlassen, mit ihren Einsichten über das auf dem Wege der Lehre Ueberkommene weit hinaus zu greifen. Zwischen die allgemeinen Vernunftbestimmungen und die Handlung tritt die subjective Vernunftthätigkeit; jene in sich aufnehmend und mit anderen Erkenntnissen vermittelnd bedingt sie den Charakter der Einzelhandlung. Der Schwerpunkt geht damit in das individuelle Gebiet über und die Aristotelische Ethik gewinnt das ihr vor allen übrigen Systemen eigenartige Gepräge, welches sie zum adäquateren Ausdruck des hellenischen Volksgeistes macht als dieses die Platonische je sein konnte. Es ist das Gewicht, welches Aristoteles auf die Erkenntniss der individuellen Bedingungen, des ganzen Gebietes der Einzeldinge, unter welche die Handlung hinaustreten muss, legt, am besten zu beurtheilen, wenn man die Rathschläge sich in's Gedächtniss ruft die er uns für die sittliche Einzelhandlung ertheilt. Der Vergleich mit dem Schiffer auf hochwogender See inmitten drohender Klippen

1) Eth. N. β. 5. 1106. b. 7: μέσον δὲ οὐ τὸ τοῦ πράγματος ἀλλὰ τὸ πρὸς ἡμᾶς.

liegt in der That so nahe, dass er ihn selbst nicht zu umgehen vermochte; aus aller Unsicherheit aber und Gefahr, der das sittliche Urtheil hierbei verfällt, leuchtet die echt griechische Freude hervor an weiser Umsicht und Lebensklugheit wie sie hier ihren vollen Spielraum findet, und unwillkürlich führt den Philosophen seine Charakteristik auf die Lieblingsgestalt des alten Homeros, den vielgewandten Odysseus: Es ist eine grosse Aufgabe, ein tüchtiger Mann zu sein. In jedem Ding die Mitte zu treffen ist ein Werk wie es nicht Jedermann zu vollbringen vermag, denn auch des Kreises Mittelpunkt trifft nicht ein Jeder, sondern nur derjenige, welcher die Wissenschaft dazu besitzt. Freilich, zu zürnen ist leicht und Jedermanns Sache, desgleichen Geld zu verschenken und Aufwand zu machen. Dem Rechten gegenüber aber, oder in rechtem Grade, um rechten Zweckes willen und in rechter Weise dieses zu thun, das ist weder leicht noch Jedermanns Sache. Darum ist das Wohlverhalten so selten, darum des Lobes werth und schön. Wer nach der Mitte strebt, der halte vor Allem sich fern vom drohenderen Extrem. Mahnt doch auch Kirke: Dort von dem Gischt und Gewoge steure abseits das Schifflein! Von zwei Extremen ist immer das eine gefahrbringender, das andere weniger drohend. Da es nun so überaus schwer ist gerade die Mitte zu treffen, so heisst es wohl: man solle lavirend die kleineren Uebel erwählen. Zu beachten ist hierbei zunächst, nach welcher Richtung wir selber uns neigen; denn verschieden, Verschiedenem gegenüber, ist unsere Natur. Dies wird uns bewusst, indem sich Freude und Leid in uns regt und dann gilt es, sich auf die entgegengesetzte Seite zu werfen. Je mehr wir uns so von der einen Seite abwenden, desto eher werden wir die Mitte einhalten; machen es doch auch die Leute so, wenn sie ein krummes Holz gerade biegen wollen. Stets aber hat man vor Allem das Freudige und die Freude im

Auge zu behalten, denn jene beurtheilen wir nicht als unbestochene Richter. Wie die Alten des Volkes sich einst zu Helena stellten, so sollten auch wir der Freude gegenüber thun und eben die Worte jener Rede (Il. III. 159: Aber so schön sie auch ist, so mag sie doch lieber nach Hause segeln, und uns und den Unsern nicht einst noch Untergang bringen) sollten auch wir als Schlusswort gebrauchen, denn wenn wir so sie heimsendeten, würden wir weniger fehlen.

Auf diesem Wege dürfte es im Allgemeinen noch am leichtesten sein die Mitte zu erreichen, gleichwohl aber bleibt es immer noch schwer und vorzugsweise eben im einzelnen Fall. Denn keineswegs ist es leicht zu bestimmen, wie und wem und warum und wie lange man beispielsweise zu zürnen hat. Nennen wir selbst doch Leute sanft, obwohl sie schon zu wenig gethan; nennen andere, obwohl heftig Erzürnte, mannhaft. Es wird überhaupt, wer nur ein Wenig auf diese oder die andere Seite abgleitet, nicht weiter getadelt; wohl aber, wer ein Mehreres thut, denn dieses entgeht uns nicht. Wie weit und wie sehr aber Jemand zu tadeln ist, ist nicht leicht in Worten zu bestimmen, wie ja das Wahrnehmbare überhaupt, denn alles dieses fällt in das Gebiet des Einzelnen, und hier fällt das Urtheil der Wahrnehmung zu [1]).

Die letzte Entscheidung im sittlichen Handeln gebührt mithin nicht dem allgemeinen Gesetze, wie es die Tugendlehre erkannte und weiter zu überliefern vermag, sondern der individuelle Fall mit seinen wechselnden, in der Doctrin nicht zu erschöpfenden Beziehungen, verlangt in reifliche Ueberlegung gezogen, in seinen Einzelmomenten berücksichtigt zu werden damit die Handlung in voller Harmonie mit ihrem Subjecte, nicht etwa mit dem allgemeinen sittlichen Vernunftwesen, sondern mit dieser bestimmten individuellen Ausprägung desselben sich vollziehe.

1) Eth. N. β. 9. 1109. 24 — b. 23.

4. Inhalt und Form des λόγος.

Schon wenn jenes ethische Gesetz wirklich allgemeinen objectiven Charakter hätte und sich nicht auf die Natur der Erregungen stützte, müsste es als Erkenntnissmoment in die Vernunftthätigkeit des λόγος eintreten um in den Handlungen Verwirklichung zu finden. Wie es sich gezeigt hat, gewinnt es aber seine Bestimmung selbst erst dort, wo es bereits angewandt werden sollte. Dem jedesmal Handelnden ist es überlassen, nicht nur zu erkennen wie er nach der Regel zu handeln habe, sondern auch welches die für ihn im Besonderen geltende Regel sei. Diese Erkenntniss ist nicht mehr ein Satz der Wissenschaft, weil sie nicht allgemein ist; sie kann nicht durch Belehrung überliefert werden, sondern ist eine durch Wahrnehmung der Einzeldinge gewonnene Einsicht. Wenn nun auch die Ethik, oder jene inductiv vorschreitende πραγματεία, wie es sich hernach zeigen wird, von der Wahrnehmung ihren Ausgang nimmt; so kann sie doch nur das Allgemeine aus der Sphäre wechselnder Bewegung im Denken zur Ruhe, in der Lehre zur Mittheilung bringen. Das Wahrnehmbare und Einzelne hat keinen Platz in der Ethik. Anders verhält es sich mit der praktischen Vernunftthätigkeit mit jenem λόγος. Sie hat die Handlung selbst vernünftig zu bestimmen, sie muss darum die Sphäre, in welche die Handlung eintritt, das weite und mannigfaltige Gebiet des Einzelnen kennen. Da dieses nur mittelst der Wahrnehmung geschehen kann, muss sie neben den allgemeinen Sätzen auch Wahrnehmungserkenntnisse enthalten. Damit ist der Inhalt jener Vernunftthätigkeit im Unterschiede von der παροῦσα πραγματεία, oder von der Ethik gekennzeichnet. Sie umfasst das Allgemeine und Einzelne als Erkenntnissmomente; jenes entlehnt sie der Wissenschaft, dieses der Wahrnehmung. Erfordert demnach schon das ethische Prin-

cip der *μεσότης*, dass die in den Handlungen wirksame Vernunft einen anderen Inhalt hat als die ethische Pragmatie, so werden die weiteren Bestimmungen jener Definition der Tugend, diese Anforderung noch schärfer zu begründen haben.

Es ist aber nicht möglich, dass zwei Vernunftthätigkeiten, hier die inductive Pragmatie und der *λόγος*, einen verschiedenen Inhalt haben, ohne dass ihr Charakter, ihr Wesensbegriff ein völlig anderer ist. Eine Vernunftthätigkeit, welche vom Wahrnehmungsurtheil anhebt, muss eine gänzlich andere sein als diejenige, welche in ein solches ausläuft. Der Erkenntnissinhalt des *λόγος* verweist unmittelbar auf die Frage: wie wird dieser Inhalt in seiner Anwendung vernunftmässig verknüpft? Oder da der Inhalt ein dem *λόγος* keineswegs eigenthümlicher ist, sondern von ihm aus der Ethik und der Wahrnehmung entlehnt wird, so fällt jene Frage nach der Anwendung zusammen mit der Frage: was ist der *λόγος*, abgesehen von seinem Inhalt, seiner formalen Natur nach?

Inhalt und Form des *λόγος* behandelt die Abhandlung über das Vorsätzliche, mit der das Buch *γ* zur weiteren Ausführung der Tugendlehre hinüber leitet.

Die tugendhafte Handlung muss eine vorsätzliche sein forderte die Definition. Jede vorsätzliche Handlung ist eine freiwillige, nicht aber jede freiwillige darum auch schon eine vorsätzliche. Das Freiwillige ist der weitere Begriff und ist als solcher im Vorsätzlichen enthalten [1]). Da es uns nicht um die moralischen Werthe, sondern um die in den Handlungen wirksamen Vernunftbestimmungen zu thun ist, so wird auch in dem Folgenden nur diese Seite betrachtet werden. In beiden Richtungen aber gehören diese zwei Abhandlungen über das Freiwillige und Vorsätzliche zu den vollendetsten Partien der Aristotelischen Ethik. In ersterer

1) Eth. N. γ. 4. 1111. b. 6: ἡ προαίρεσις δὴ ἑκούσιον μὲν φαίνεται, οὐ ταὐτὸν δέ, ἀλλ' ἐπὶ πλέον τὸ ἑκούσιον.

Beziehung hält selbst Saint-Hilaire, den man doch schwerlich einseitiger Vorliebe für unseren Philosophen bezüchtigen wird, seinen Beifall nicht zurück. Er äussert sich mit der ganzen Naivetät seiner Weltanschauung, die in der liebenswürdigen Form, welche sie in ihm gewonnen, nicht zu verletzen vermag: „sentiments rares dans l'antiquité et d'autant plus remarquables. Le disciple, on doit dire à son éloge, a sur ce point surpassé et complété le maître.“ [1]) Das Alterthum, und Platon gegenüber den Aristoteles, anzuerkennen entschliesst sich Saint-Hilaire nicht ohne zwingenden Grund. Dem Inhalt entspricht die Form, denn an definitorischer Klarheit und Schärfe bleibt hier in der That nichts zu wünschen übrig. Es ist dieser Umstand um so erfreulicher, da gerade diese Kapitel auf schwierige Fragen der Psychologie und dunkele Begriffsbestimmungen der Ethik helle Schlaglichter werfen. Bezüglich der Angaben über den *λόγος* unterscheiden sich die zwei Abhandlungen wesentlich dadurch, dass die erstere, über das Freiwillige, die Bestätigung des aufgewiesenen Erkenntnissinhaltes bietet, während die zweite die Natur der Vernunftthätigkeit selbst beleuchtet. Die erstere schliesst sich demnach unmittelbar an die bisher behandelte Frage an.

A. Das Freiwillige und der Erkenntnissinhalt des λόγος.

Indem das Unfreiwillige entweder durch Zwang oder durch Unwissenheit geschieht, erscheint uns dasjenige als Freiwilliges, dessen Princip in einem Solchen liegt der über die Einzeldinge, in deren Gebiete sich die Handlung vollzieht, unterrichtet ist [2]). Es sind hiernach die Bedingungen der Freiwilligkeit einerseits in der Möglichkeit von sich aus

1) *Barth. St.-Hilaire:* Morale d'Aristote.

2) Eth. N. γ. 3. 1111. 22—24: ὄντος δ' ἀκουσίου τοῦ βίᾳ καὶ δι' ἄγνοιαν, τὸ ἑκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὗ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότι τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πρᾶξις.

die Handlung zu verursachen, andererseits in einer bestimmten Erkenntniss enthalten.

Das Handeln aus Unwissenheit ist zwar alles ein nicht freiwilliges, unfreiwillig dagegen ist nur dasjenige, dem Leid und Reue nachfolgt. Denn wer irgend etwas aus Unwissenheit that, aber über die Handlung keine Unzufriedenheit empfindet, hat zwar nicht freiwillig gehandelt, indem er nicht wusste was er that, aber auch nicht unfreiwillig, denn es verursacht ihm ja kein Leid. Wer dagegen aus Unwissenheit handelt und darüber Reue empfindet, hat unfreiwillig gehandelt; wer jene nicht empfindet, den halten wir für unterschieden vom ersteren und bezeichnen ihn als bloss nicht freiwillig Handelnden [1]). In diesen beiden Fällen bezieht sich die Unwissenheit offenbar auf den nämlichen Gegenstand, auf die Beschaffenheit der Handlung selbst; beide wissen nicht was sie thun.

Verschieden ist ferner auch das Handeln a u s Unwissenheit und im Zustande der Unwissenheit; denn der Trunkene oder Zornmuthige scheint nicht aus Unwissenheit zu handeln, sondern aus einer von jenen Ursachen (aus Zorn oder Trunkenheit), aber allerdings indem er nicht weiss und insofern unwissend ist. Unwissend ist nun aber jeder lasterhafte Mensch bezüglich dessen was er thun und nicht thun soll, und aus diesem Fehler werden die Leute überhaupt schlecht und ungerecht. Das Unfreiwillige jedoch will nicht besagen, dass Jemand das Zuträgliche nicht gekannt habe, denn nicht die im Vorsätzlichen in Betracht kommende Unwissenheit ist Ursache des Unfreiwilligen, sondern diese verursacht Schlechtigkeit; wie ja auch nicht die Unkenntniss des Allgemeinen (denn um dieser willen wird man getadelt), sondern die des Einzelnen, in dessen Bereich und in Beziehung auf welches die Handlung stattfindet. Hierfür allein

1) Eth. N. γ. 2. 1110. b: ἐπεὶ ἕτερος ἔστω, οὐχ ἑκών.

giebt es Mitleid und Nachsicht, wer hier etwas übersieht handelt unfreiwillig. Es ist nicht überflüssig, diese Beziehungen unterscheidend namhaft zu machen, es gehört hierher: das handelnde Subject (*τίς*), dann die Handlung (*τί*), das worauf die Handlung bezogen ist (*περὶ τί*), die Umstände unter denen sie vor sich geht (*ἐν τίνι*), mitunter auch das Mittel (*τίνι*), wie etwa das Werkzeug, ferner die Zweckbeziehung, z. B. um der Rettung willen, die Art und Weise, z. B. gelassen oder heftig. Alles dieses insgesammt vermag Niemand, der bei Verstande ist, zu übersehen, so z. B. doch gewiss nicht das handelnde Subject, denn wie könnte es sich selbst übersehen? Wohl aber kann man die Handlung nicht kennen, die man begeht. So sagt man wohl, es sei einem beim Reden entfahren; oder man weiss nicht, dass etwas zu sagen verboten ist, wie es Aeschylus bezüglich der Mysterien passirte; oder man will ein Geschütz nur zeigen und es entladet sich, wie es jenem mit der Catapulte begegnete; oder man hält seinen eigenen Sohn für den Feind, wie es der Merope zustiess. In allen diesen Dingen, auf die sich die Handlung bezieht, kann eine Unwissenheit stattfinden, und wer etwas hiervon übersieht, scheint unfreiwillig zu handeln, und vorzugsweise wer das Wichtigste, wie die Umstände der Handlung und ihre Zweckbeziehung nicht kennt. Damit aber eine Handlung um dieser Unwissenheit willen unfreiwillig genannt werden kann, muss hinzukommen dass die Handlung Leid und Reue zur Folge hatte [1]).

Es sind drei verschiedene Momente der Erkenntniss welche bei dieser Begriffsbestimmung Berücksichtigung finden. Zunächst ist die Erkenntniss des Zuträglichen oder die im Vorsatze in Betracht kommende Einsicht erwähnt. Es ist, wie es sich zeigen wird, die in ihrer logischen Abfolge

1) Eth. N. γ. 2. 1110. b. 18 — 1111. 20.

vom Allgemeinen bestimmte Einzelhandlung Gegenstand der im Vorsatze wirksamen Vernunft. Diese Vernunftthätigkeit setzt die Kenntniss des Allgemeinen und des Einzelnen voraus und besteht in der Verknüpfung beider Elemente. Aristoteles nennt daher als Zweites die Kenntniss des Allgemeinen, und als Drittes, und für das Freiwillige Wichtigstes, das Einzelne.

Soll eine Handlung unfreiwillig sein, so muss vorausgesetzt werden, der Handelnde habe einen anderen Zweck verfolgt, denn nur in diesem Falle kann er Leid und Reue über den Ausgang der Handlung empfinden. Es muss weiter vorausgesetzt werden er hätte, falls ihm die Einzelumstände bekannt gewesen wären, anders gehandelt, denn ohne diese Voraussetzung würde man ihm nicht mit Mitleid und Nachsicht begegnen. Um anders handeln zu können, müsste er alle die übrigen Bedingungen einer tugendhaften Handlung besitzen. Hiernach kommt das unfreiwillige Handeln, sofern es aus Unwissenheit geschieht, nur unter Voraussetzung sittlicher Charaktere und der nothwendigen Vernunfteinsichten vor, und weder Kinder noch Thiere können in diesen Fall kommen.

Das freiwillige Handeln dagegen hängt nur von dem Inhalt der Erkenntniss ab und zwar nur von der Erkenntniss des Einzelnen. Es ist ganz gleichgültig, welchen Charakter der Handelnde hat, ob der Handelnde allgemeine Einsichten besitzt oder nicht, ob er diese mit Einzelerkenntnissen berathschlagend in Verbindung setzt oder nicht; nur die Auffassung der Sachlage, wie sie mittelst der Wahrnehmung dem Kinde wie dem Thier zugänglich ist, bedingt den Charakter der Freiwilligkeit. Ist die Freiwilligkeit die Bedingung der Vorsätzlichkeit einer Handlung, und bestimmt das letztere den Tugendcharakter derselben; so leuchtet ein, wie wichtig jene Einzelerkenntnisse, wie unumgänglich die Wahrnehmungsurtheile für das Handeln sind.

Die Vernunftthätigkeit welche die Handlung zur tugendhaften macht ist selbst nicht blosse Wahrnehmung, denn der Vorsatz kommt im Handeln der Kinder und Thiere eben deshalb nicht vor weil jenen die ihn bedingende Vernunftthätigkeit fehlt, während ihnen mit der Wahrnehmung die Freiwilligkeit zugesprochen wird. Das Vorsätzliche unterscheidet demnach vom Freiwilligen nicht nur der Erkenntnissinhalt, sondern die im Handeln wirksame Vernunftthätigkeit, der *λόγος: οὐ γὰρ κοινὸν ἡ προαίρεσις καὶ τῶν ἀλόγων*[1]).

B. Das Vorsätzliche und die Form des λόγος.

Zwei Momente sind es nach denen das Vorsätzliche vom Freiwilligen unterschieden wird. Das innere: es scheint der Tugend eigenthümlicher zu sein und mehr den Charakter als die Einzelhandlung zu bezeichnen. Diese Seite hat zunächst weniger Interesse als das folgende formale, äussere Merkmal: Zwischen der Wahrnehmung und der Handlung braucht damit diese den Charakter der Freiwilligkeit gewinnt nichts weiter vor sich zu gehen, die Handlung kann der Wahrnehmung augenblicklich folgen und tritt demnach mitunter schnell und plötzlich ein, das Vorsätzliche dagegen geschieht nicht plötzlich[2]). Die Wahrnehmung nimmt keine Zeit in Anspruch; ebensowenig können allgemeine Einsichten, wie sie etwa der Handelnde besitzt, einen Zeitraum erfüllen; die Handlung selbst vollends ist immer nur ein augenblickliches Geschehen. Es muss demnach der Zeitverbrauch demjenigen zugeschrieben werden,

---

1) Eth. N. γ. 4. 1111. b. 8: τοῦ μὲν γὰρ ἑκουσίου καὶ παῖδες καὶ τἆλλα ζῷα κοινωνεῖ, προαιρέσεως δ' οὔ. — 12: — οὐ γὰρ κοινὸν ἡ προαίρεσις καὶ τῶν ἀλλόγων.

2) a. o. O. b. 9: καὶ τὰ ἐξαίφνης ἑκούσια μὲν λέγομεν, κατὰ προαίρεσιν δ' οὔ.

wodurch sich das Freiwillige vom Vorsätzlichen unterscheidet, also dem *λόγος* oder der Vernunft.

Die erste Bestimmung, welche die Natur des *λόγος* gefunden hat, bezeichnet denselben als eine zeitverbrauchende Vernunftthätigkeit[1]).

Zunächst unterscheidet Aristoteles den Vorsatz von den drei Formen des Strebens:

Die Begierde, *ἐπιθυμία*, findet sich bei den vernunftlosen Wesen; sie wirkt in den Handlungen des Unenthaltsamen; sie bezieht sich auf Freudiges und Leidiges; alles dieses hat auf den Vorsatz keine Anwendung. Im Gegentheil, sie scheinen sich auszuschliessen, denn wo Jemand vorsätzlich enthaltsam ist, da tritt die Begierde zurück; während die einzelnen Begierden sich nicht bekämpfen, sondern Compromisse schliessen, treten Vorsatz und Begierde sich entschieden feindlich entgegen[2]).

Noch weniger ist der Unwille, *θυμός*, Vorsatz, denn was durch Unwillen geschieht gilt am mindesten als vorsätzlich. In einer gewissen Verbindung steht der Wille mit dem Vorsatz, aber keineswegs sind sie das Nämliche. Der Wille richtet sich mitunter auf Dinge, die nicht in unserer Gewalt stehen oder uns zu erreichen unmöglich sind, wie die Unsterblichkeit oder der Sieg irgend eines Schauspielers oder Athleten. Wollte Jemand sich derlei vorsetzen, so würde man ihn für wahnwitzig halten, denn man nimmt sich nur dasjenige vor, was man selbst vollbringen kann. Ferner bezieht sich der Wille auf das Endziel, wir wollen gesund sein oder glückselig sein; der Vorsatz dagegen auf die zweckdienlichen Mittel, wir nehmen uns vor das zu thun, was zur Gesundheit oder Glückseligkeit führt. Ueberhaupt bezieht sich der Vorsatz nur auf Solches, was

1) Eth. N. ζ. 10. 1142. b. 3: βουλεύονται δὲ πολὺν χρόνον καὶ φασὶ πράττειν μὲν δεῖν ταχὺ τὰ βουλευθέντα, βουλεύεσθαι δὲ βραδέως.

2) Eth. N. γ. 4. 1111. b. 10—18.

zu vollbringen in unserer Macht steht[1]). Ebenso wenig wie ein blosses Streben ist der Vorsatz ein blosses Erkennen oder Denken. Er ist nicht Meinung (*δόξα*), denn Meinungen kann man über Alles und Jegliches haben, sowohl aber das Ewige, als über das Unmögliche, wie über das in unserer Macht Stehende. Die Meinung beurtheilt man nur nach Wahrheit und Unwahrheit; den Vorsatz vorzugsweise nach der Güte oder Schlechtigkeit. Ganz für das Nämliche wie die Meinung hält ihn nun allerdings wohl Niemand, aber der Vorsatz ist auch nicht eine Art Meinung. Indem wir uns Gutes oder Schlechtes vorsetzen, gewinnen wir eine moralische Beschaffenheit, durch Meinungen findet dieses nicht statt. Man setzt sich vor etwas zu erreichen oder zu meiden oder derlei; dagegen hat man Meinungen über das Wesen einer Sache, oder über den Nutzen den sie Jemandem bringt, oder wie dieses stattfindet.

Dazu wird der Vorsatz mehr deshalb belobt, weil er einen ziemlichen Gegenstand betrifft, als wegen seiner Richtigkeit; die Meinung dagegen beurtheilt man nach ihrer Wahrheit[2]).

Wir nehmen uns nur dasjenige vor, welches wir am sichersten als ein Gutes wissen, dagegen hegen wir Meinungen über Dinge, die wir überhaupt nicht wissen. Auch gehen Vorsatz und Meinung nicht immer Hand in Hand, sondern Einige haben eine richtige Meinung, setzen sich aber aus Schlechtigkeit nicht das Ziemliche vor. Ob aber eine Meinung dem Vorsatz vorangeht oder ihn begleitet, das gehört nicht hierher; denn darnach fragen wir nicht,

1) Eth. N. γ. 4. 1111. b. 19—30: βούλησις δ' ἐστὶ τῶν ἀδυνάτων — καὶ περὶ τὰ μηδαμῶς δι' αὐτοῦ πραχθέντα ἄν. — ἔτι τοῦ τέλους ἐστὶ μᾶλλον — ἡ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος — προαιρεῖται ὅσα οἴεται γενέσθαι ἂν δι' αὐτοῦ — ὅλως ἡ προαίρεσις περὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν.

2) a. o. O. 4. 1111. b. 30—1112. 15: καὶ ἡ μὲν προαίρεσις ἐπαινεῖται τῷ εἶναι οὗ δεῖ μᾶλλον ἢ τῷ ὀρθῶς, ἡ δὲ δόξα τῷ ὡς ἀληθῶς.

sondern wir prüfen die Identität desselben mit irgend einer Meinung.

Was ist nun der Vorsatz, wenn er keines von dem Genannten ist? Ein Freiwilliges war er zwar, aber darin geht seine Natur nicht auf, da nicht alles Freiwillige vorsätzlich ist.

Dürfte das Vorsätzliche nicht vielleicht ein zuvorberathschlagtes Freiwilliges sein? Der Vorsatz geschieht doch mittelst (*μετὰ λόγου*) Vernunft und Denken. Schon der Name bezeichnet das Vorsätzliche als Etwas was Anderem voranzusetzen ist[1]).

Sofern also die vorsätzliche Handlung durch eine Vernunftthätigkeit bedingt ist, wird sie eine zuvorberathschlagte genannt. Berathschlagung ist hiernach die im Handeln wirksame Vernunftthätigkeit und zwar liegt hierin die Hauptbestimmung, die ihr Wesen (*τί ἐστιν*) findet. Es hängt damit zusammen, dass an die Stelle der üblichen Formel *κατὰ λόγον* die Aristotelische *μετὰ λόγου* tritt. Diese Vernunft (*λόγος*), dieses Denken (*διάνοια*) ist nicht eine ausserhalb des Vorsatzes bestehende, ihn bestimmende Erkenntniss, ist kein Begriff; sondern ist selbst Bestandtheil des Vorsatzes, eine in ihm wirksame Vernunftthätigkeit. Der Vorsatz ist eine *ὄρεξις βουλευτική*[2]). Nun geht aber der Vorsatz keineswegs in einer Vernunftthätigkeit in dem *βουλεύεσθαι* auf, sondern schliesst noch Anderes ein als die *βουλή*. Die *βουλή* bedingt nicht das *αἱρεῖσθαι*, sondern das *πρὸ ἑτέρων* in dem *προαιρεῖσθαι*, sie liefert bloss die Möglichkeit, unter verschiedenen Bedingungen die von ihr als

1) Eth. N. γ. 4. 1112. 15: ἀλλ᾽ ἆρά γε τὸ προβεβουλευμένον; ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας. ὑποσημαίνειν δ᾽ ἔοικε καὶ τοὔνομα ὡς ὂν πρὸ ἑτέρων αἱρετόν. — H. N. ζ. 10. 1142. b. 12: ἀλλὰ μὴν οὐδ᾽ ἄνευ λόγου ἡ εὐβουλία. διανοίας ἄρα λείπεται· αὕτη γὰρ οὔπω φάσις.

2) a. o. O. 5. 1113. 10: ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ᾽ ἡμῖν· ἐκ τοῦ βουλεύσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα.

die günstigste bezeichnete zu wählen. Es kann demnach auch nicht der ganze Werth des Vorsatzes in der Berathschlagung liegen, sondern nur ein Theil desselben.

Aristoteles macht selbst einen solchen Unterschied, indem er sagt: Der Vorsatz wird mehr nach dem Gegenstande, auf den er sich bezieht, gelobt, als wegen seiner Richtigkeit (*τῷ ὀρθῶς*)[1]). Ist nun die im Vorsatze wirksame Vernunft (*λόγος* — *διάνοια*) die Berathschlagung, so liegt die Vermuthung nahe, jenes *ὀρθῶς*, das erst in zweiter Instanz die Werthschätzung des Vorsatzes bedingt, sei von einem richtigen Berathschlagen abhängig, sei die Bestimmung der Handlung durch den *ὀρθὸς λόγος*. Diese *ὀρθότης*, die ein sehr complicirter Begriff sein kann, bleibt jedoch zunächst unberücksichtigt und Aristoteles beschränkt sich darauf die formale Seite des *λόγος* berathschlagenden Charakter zu analysiren.

5. Der λόγος als Berathschlagung.

Der Begriff der Berathschlagung ist für die Aristotelische Ethik der maassgebende. In dem Grade als dieser Grundbegriff nicht klar erkannt worden ist, oder seine Bedeutung nicht festgehalten wurde für den Verlauf des ganzen Systems, knüpfte sich Missgriff an Missgriff, und was man zur Aufklärung von Einzelstellen an Scharfsinn verwenden mochte, dem Ganzen kam es nur selten zu Gute.

Bevor wir dem Aristoteles selbst zu seiner Definition folgen, weise ich auf einige Ansätze von Missdeutungen hin, welche sich bezüglich dieses Begriffes schon bei seinen Schülern finden.

A. Die grosse Ethik und Eudemus.

Aristoteles sagt, nachdem er den Unterschied von Mei-

1) Eth. N. γ. 4. 1112. 5: καὶ ἡ μὲν προαίρεσις ἐπαινεῖται τῷ εἶναι οὗ δεῖ μᾶλλον ἢ τῷ ὀρθῶς.

nung (*δόξα*) und Vorsatz betont hat: „ob aber eine Meinung dem Vorsatz vorausgeht oder ihn begleitet, ist für uns gleichgültig, denn hiernach fragen wir nicht; sondern darnach, ob der Vorsatz mit irgend einer Meinung identisch sei.“ Wenn er nun gleich darauf fragt: „könnte der Vorsatz nicht ein zuvorberathschlagtes Freiwilliges sein?“ so kann man, die nachfolgende Begründung: „denn der Vorsatz geschieht mittelst Vernunft und Denken“, übersehend, auf die Vermuthung kommen das Berathschlagen sei eine Art Meinen (*δοκεῖν*), der Vorsatz eine Verbindung von Streben und Meinen [1]). Diese Vorstellung liegt um so näher als Aristoteles im sechsten Buche einmal selbst *τοῦ δοξαστικοῦ* für *τοῦ βουλευτικοῦ* schreibt [2]). Aber auch wenn man die ausdrückliche Unterscheidung der *δόξα* und *διάνοια* Eth. ζ. 10 übersieht, sollte schon die obige Stelle die Exegeten abhalten jene terminologischen Freiheiten des Aristoteles auszunutzen. Denn wenn Aristoteles drei Zeilen vorher sagt, es gehe uns zunächst gar nichts an, ob dem Vorsatz eine Meinung vorausgehe; so kann die Hypothese: „*ἀλλ᾽ ἆρά γε τὸ προβεβουλευμένον*“ unmöglich heissen: geht ihm aber nicht vielleicht eine Meinung voraus; sondern es wird, wie das sich im Nachstehenden klar erweist, mit dem *βουλεύεσθαι* ein von dem *δοξάζειν* wesentlich unterschiedener Begriff eingeführt. Die grosse Ethik unterscheidet nicht scharf genug zwischen dem Meinen und Denken, nach ihrer Darstellung könnte das *δοξάζειν* ebenso gut wie das *διανοεῖσθαι* das eine Element der Verbindung bilden, welche

1) H. N. γ. 4. 1112. 11: εἰ δὲ προγίνεται δόξα τῆς προαιρέσεως ἢ παρακολουθεῖ, οὐδὲν διαφέρει· οὐ τοῦτο γὰρ σκοποῦμεν, ἀλλ᾽ εἰ ταὐτόν ἐστι δόξῃ τινί. — ἀλλ᾽ ἆρά γε τὸ προβεβουλευμένον; ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας.

2) Eth. N. γ. 5. 1140. b. 26: δυοῖν δ᾽ ὄντοιν μεροῖν τῆς ψυχῆς τῶν λόγον ἐχόντων, θατέρου ἂν εἴη ἀρετή, τοῦ δοξαστικοῦ, vgl. 2. 1139. 6.

den Vorsatz bedingt [1]); aber sie hält im weitern Fortgang der Untersuchung doch an dem Aristotelischen Wortlaut fest. Es fehlt ihr zwar das Verständniss der Sache, aber sie meidet positive Fehlgriffe. Eudemus, seiner Neigung folgend die Aristotelischen Lehren mit eigenem Scharfsinn zu begründen, geht hier wie öfters durchaus fehl und verwischt die feineren Distinctionen des Meisters.

Er beginnt seine Untersuchung schon mit einem Satze, der durch eine ganz unscheinbare Aenderung über die Fassung bei Aristoteles hinausgreift. „Am häufigsten nimmt man an, und es erscheint dem Untersuchenden in der That einleuchtend, der Vorsatz sei eines von den beiden, entweder Meinung oder Streben, denn beides scheint mit ihm verbunden zu sein [2]).“ Die letzten Worte sind ein Zusatz des Eudemus und nicht Aristotelisch. Ueberraschend ist hiernach die Angabe: „Willen und Meinung beziehen sich vorzüglich auf den Zweck, nicht so der Vorsatz“ [3]), und man erwartet nun den Schluss: also ist der Vorsatz in keiner Weise Meinung. Eudemus sagt aber nur: „es ist klar dass der Vorsatz weder s c h l e c h t h i n Wille noch Meinung noch Annahme ist [4])“ und folgert nun: „da der Vorsatz weder Meinung noch Wille ist, er ist jedes von beiden — so wird er wohl gleichsam aus Beidem bestehen; denn beides dieses findet sich in demjenigen, der einen Vorsatz fasst

1) H. M. α. 17. 1189. 18: πολλὰ γὰρ διανοούμεθα καὶ δοξάζομεν κατὰ διάνοιαν· — ἐπεὶ οὖν καθ᾽ ἕκαστον τούτων οὐδὲν ἐστιν ἡ προαίρεσις, — ἀναγκαῖον συνδυαζομένων τινῶν τούτων εἶναι τὴν προαίρεσιν.

2) H. E. β. 10. 1225. b. 21: μάλιστα δὲ λέγεται παρά τινων, καὶ ζητοῦντι δόξειε δ᾽ ἂν δυοῖν εἶναι θάτερον ἡ προαίρεσις, ἤτοι δόξα ἢ ὄρεξις· ἀμφότερα γὰρ φαίνεται παρακολουθοῦντα.

3) H. E. β. 10. 1226. a. 16: βούλεσθαι μὲν καὶ δόξα μάλιστα τοῦ τέλους, προαίρεσις δ᾽ οὐκ ἔστι.

4) a. o. O. 17: ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν οὔτε βούλησις οὔτε δόξα οὔθ᾽ ὑπόληψις ἁ π λ ῶ ς ἡ προαίρεσις, δῆλον· — 31: ᾗ καὶ δῆλον ὅτι οὐδὲ δόξα ἁ π λ ῶ ς ἡ προαίρεσίς ἐστιν.

und man hat nur zu untersuchen, wie er aus Beidem besteht.“ [1])

„Weil der Vorsatz eine Wahl ist, diese aber nicht ohne Untersuchung und Berathschlagung vor sich geht, so folgt der Vorsatz aus einer „berathschlagenden Meinung“ ab.“ [2]) Dieser Gedanke ist nun schon völlig unaristotelisch, denn eine *δόξα βουλευτική* ist nach der Ansicht des Aristoteles ein Widerspruch, eine *φάσις* — *οὔπω φάσις* [3]). Eudemus sucht nun nach anderweitigen Unterscheidungszeichen für die *δόξα* und die *δόξα βουλευτική*. Er schliesst sich hierin wohl an einzelne Aussprüche des Aristoteles an; aber in dieser Fassung, wie er sie giebt, sind es eben doch nur sehr freie Variationen: „Kein anderes Thier, noch auch der Mensch in jedem Lebensalter, handelt vorsätzlich, ja mancher Mensch vermag es überhaupt nicht, denn sie besitzen nicht das Vermögen des Berathschlagens, noch die Auffassung der Ursache, sondern nur ein Meinen darüber ob etwas zu thun oder nicht zu thun sei; ein Meinen auf Grund eines Schlusses fehlt ihnen. Das berathschlagende Seelenvermögen erkennt aber eine Ursache, denn die Zweckursache ist eine solche, da der Grund (*διὰ τί*) eine Ursache ist. Das um dessen willen etwas ist oder geschieht, das nennen wir die Ursache des Geschehens; so ist das Herbeischaffen der Dinge Grund des Gehens, wenn man um dessen willen geht.

---

1) H. E. β. 10. 1226. b. 2: ἐπειδὴ οὖν οὔτε δόξα οὔτε βούλησίς ἐστι προαίρεσις, ἐστὶν ὡς ἑκάτερον, οὐδ᾽ ἄμφω. — ὡς ἐξ ἀμφοῖν ἄρα· — ἄμφω γὰρ ὑπάρχει τῷ προαιρουμένῳ ταῦτα. ἀλλὰ πῶς ἐκ τούτων σκεπτέον.

2) a. o. O. 7: ἡ γὰρ προαίρεσις αἵρεσις μέν ἐστιν, οὐχ ἁπλῶς δέ, ἀλλ᾽ ἑτέρου πρὸ ἑτέρου· τοῦτο δὲ οὐχ οἷόν τε ἄνευ σκέψεως καὶ βουλῆς. διὸ ἐκ δόξης βουλευτικῆς ἐστὶν ἡ προαίρεσις.

3) H. N. ζ. 10. 1142. b. 12: διανοίας ἄρα λείπεται· αὕτη γὰρ οὔπω φάσις· καὶ γὰρ ἡ δόξα οὐ ζήτησις ἀλλὰ φάσις τις ἤδη, ὁ δὲ βουλευόμενος, ἐάν τε εὖ ἐάν τε κακῶς βουλεύηται, ζητεῖ τι καὶ λογίζεται. — Auch dieser Widerspruch zeugt für die Aristotelische, jedenfalls gegen die Eudemische Abfassung des Buches ζ der Nikomachia.

Darum können diejenigen, welche kein vorgestecktes Ziel haben, auch nicht berathschlagen. Es ist demnach klar dass der Vorsatz weder schlechthin Wille noch Meinung ist, sondern Meinung und Streben, wenn sie sich in Folge der Berathschlagung verbunden haben.“ [1])

Es ist diese Argumentation für den Eudemus charakteristisch. Das Streben, sich durch eigenes Denken über einen dunkelen Punkt in der Lehre des Meisters klar zu werden, tritt hier wie an vielen anderen Orten hervor. Er macht sich in solchen Fällen von der Terminologie des Aristoteles soweit wie möglich frei; so übergeht er hier die Begriffe der *διάνοια* und des *λόγος*. Er sucht nach einer Vermittlung für Vorstellungen die der Meister scheinbar unverbunden gelassen, so hier des Zweckbegriffes und des Vorsatzes. Fast immer ist ein wirklicher Mangel in der Aristotelischen Darstellung die Veranlassung seiner Erklärungsversuche. Sein Verdienst besteht darin, dass er uns die Unklarheiten im Grundtext anzeigt; was er mehr thut ist fast immer vom Uebel. Man überschätzt den Eudemus um dieser Selbstständigkeit willen leicht im Vergleich mit der grossen Ethik, und wenn ich auch im Allgemeinen der Ansicht Spengels [2]) über die spätere Abfassung und den

---

1) Eth. E. β. 10. 1226. b. 21: διὸ οὔτε ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις ἐστὶν ἡ προαίρεσις, οὔτε ἐν πάσῃ ἡλικίᾳ, οὔτε παντὸς ἔχοντος ἀνθρώπου. οὐδὲ γὰρ τὸ βουλεύσασθαι, οὐθ᾽ ὑπόληψις τοῦ διὰ τί. ἀλλὰ δοξάσαι μὲν εἰ ποιητέον ἢ μὴ ποιητέον οὐδὲν κωλύει πολλοῖς ὑπάρχειν, τὸ δὲ διὰ λογισμοῦ οὐκέτι. ἔστι γὰρ βουλευτικὸν τῆς ψυχῆς τὸ θεωρητικὸν αἰτίας τινός. ἡ γὰρ οὗ ἕνεκα μία τῶν αἰτίων ἐστίν· τὸ μὲν γὰρ διὰ τί αἰτία· οὗ δ᾽ ἕνεκα ἐστὶν ἢ γίγνεταί τι, τοῦτ᾽ αἴτιόν φαμεν εἶναι, οἷον τοῦ βαδίζειν ἡ κομιδὴ τῶν χρημάτων, εἰ τούτου ἕνεκα βαδίζει. διὸ οἷς μηθεὶς κεῖται σκοπός, οὐ βουλευτικοί.

1227. a. 3: ἡ δὲ προαίρεσις ὅτι οὔτε ἁπλῶς βούλησις οὔτε δόξα ἐστί, δῆλον.

2) *Spengel:* Ueber die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften 1841.

compilatorischen Charakter der grossen Ethik beipflichte, so muss ich doch betonen, dass dieser Compilator meist mit sehr feinem Tacte verfährt und es mit einer gewissen Scheu, vielleicht Aengstlichkeit vermeidet, den selbstständigen Argumentationen des Eudemus nachzugehen.

Der Fehler den Eudemus sich an dieser Stelle zu Schulden kommen liess besteht im Wesentlichen darin: Er hatte keine richtige Vorstellung vom Begriffe der Berathschlagung gewonnen, weil er das Buch ζ der Nicomachia, in's Besondere die Angabe Cap. 10: „Das Berathschlagen ist kein Meinen, weil es keine Aussage ist; es ist ein Denken (*διάνοια*), und zwar ein Suchen (*ζήτησις*), ein Ueberlegen (*λογίζεσθαι*)“, nicht verstand oder nicht beachtete. Er fühlte das Bedürfniss sich das Verhältniss von Zweck und Willen zum Vorsatz deutlicher zu machen als Aristoteles dieses gethan. Er benutzte dazu den Begriff der Meinung, dessen Verbindung mit dem Vorsatz Aristoteles allerdings als möglich bezeichnet, eine jede nähere Bestimmung derselben aber unterlassen hatte; und giebt uns nun ein buntes Gemisch von richtigen Ahnungen und völlig falschen Ausführungen.

So ist es, wenn auch zu kurz gefasst, doch wohl eine richtige Ansicht, dass Wille und Meinung sich auf den Zweck beziehen. Weit vorzüglicher ist noch die Angabe, dass im Vorsatz eine Verbindung von Meinung und Streben mittelst der Berathschlagung stattfindet. Hätte er nun daran festgehalten, dass ebenso wie der Zweck und der auf diesen gerichtete Wille aller Berathschlagung vorausgehen müssen, so auch die Meinungen, sei es dass sie den Zweck selbst enthalten, oder anderweitige Einsichten, bereits vorhanden sein müssen, sollen sie anders durch die Berathschlagung für die Handlung verwerthet, mit dem Streben in Verbindung gebracht werden, dann müssten wir dem Eudemus in der That dankbar sein. Nun aber vermischt er den durchaus von der Meinung unterschiedenen Begriff der Berath-

schlagung mit ihr in dem Ausdruck *δόξα βουλευτική* und setzt an die Stelle der Aristotelischen Definition *προαίρεσις ὄρεξις βουλευτική* die Ansicht: „*ἐκ δόξης βουλευτικῆς ἡ προαίρεσις*“, und macht schliesslich das *βουλευτικόν* selbst zu einem Erkenntnissvermögen der Zweckursache, während er doch vorhin den Zweck ganz richtig der *βούλησις* und der *δόξα* zusprach. Uebrigens hat diese fehlerhafte Auffassung auf die weitere Darstellung des Eudemus keinen Einfluss geübt; sobald er die eigenen Gedanken abschüttelt und das Leitseil des Grundtextes wieder erfasst hat, definirt er musterhaft correct: Die Tugend stellt das Ziel fest, darum giebt es hierüber kein weiteres Schlussverfahren oder Ueberlegen (*λόγος*), sondern es liegt als ein Princip zu Grunde [1]). Wird die durchgreifende Unterscheidung von *δόξα* und *βουλή* übersehen, so fliessen die Gebiete des Praktischen und Theoretischen zusammen und zahlreiche Missverständnisse sind die unvermeidliche Folge. Dass Aristoteles die Grenzlinien gezogen hat bezeugt seine Definition der Berathschlagung.

B. Der Begriff der Berathschlagung.

Weil der Vorsatz mittelst Vernunft und Denken geschieht, kann man ihn als ein zuvorberathschlagtes Freiwilliges bezeichnen. Das Berathschlagen hat hiernach zu seinem Gattungsbegriffe die Vernunft, *λόγος*, und das Denken, *διάνοια* [2]).

Aristoteles hält es für nothwendig, den Gegenstand der Berathschlagung von anderweitigen Gebieten scharf abzusondern. Er wirft die Frage auf: Berathschlagt man über

1) Eth. E. β. 11. 1227. b. 22: πότερον δ' ἡ ἀρετὴ ποιεῖ τὸν σκοπὸν ἢ τὰ πρὸς τὸν σκοπόν; τιθέμεθα δὴ ὅτι τὸν σκοπόν, διότι τούτου οὐκ ἔστι συλλογισμὸς οὐδὲ λόγος. ἀλλὰ δὴ ὥσπερ ἀρχὴ τοῦτο ὑποκείσθω.

2) Eth. N. γ. 4. 1112. 15: ἀλλ' ἆρά γε τὸ προβεβουλευμένον; ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας. vgl. ζ. 10. 1142. b. 13: διανοίας ἄρα λείπεται.

Alles? ist Alles ein Berathschlagbares oder giebt es Dinge worüber keine Berathschlagung stattfindet? und betont gegenüber dem ungenauen Gebrauche, der im Alltagsleben und wohl auch seitens der Philosophen von diesem Worte gemacht wird: man könne doch nur Dasjenige ein Berathschlagbares nennen, worüber ein vernünftiger Mensch (*νοῦν ἔχων*) und nicht der Thor oder Wahnwitzige berathschlagen würde [1]). Der Begriff wird daher zunächst negativ bestimmt, indem Alles von ihm ausgeschlossen wird worüber ein vernünftiger Mensch nicht berathschlagt.

a. Die Gegenstände welche nicht der Berathschlagung unterliegen.

Niemand berathschlagt über das Ewige; weder über das Weltall noch über die Incommensurabilität der Diagonale und Seitenlinie [2]). Aristoteles versteht hierunter nicht den Satz der mathematischen Wissenschaft, sondern das reale mathematische Verhältniss. Die Möglichkeit, dass Jemand über eine Erkenntniss, über einen Satz der Wissenschaft berathschlagen könnte, ist dem Aristoteles zu fernliegend als dass er sie erwähnte. Hier wie im Folgenden handelt es sich um reale Wesenheiten deren Entstehen oder Bestehen nicht von der Willkür des Menschen abhängt. Das Seiende als das Ewige schliesst natürlich vor Allem anderen jede Ursächlichkeit des Endlichen aus.

Aber auch über das Bewegte, sofern es immer gleichartig geschieht, mag nun die Nothwendigkeit oder die Natur oder irgend eine andere Ursache es bedingen, wie über Umlauf und Aufgang der Gestirne, findet keine Berathschlagung statt. Ebenso wenig über das ganz Regellose wie Dürre und Regen. Ferner nicht über das Zufällige wie das Auffinden eines Schatzes. Ja selbst nicht über alle menschlichen Angelegenheiten, denn wie die Skythen sich am besten regieren möchten, darüber berathschlagt kein Lakedämonier [1]).

1) Eth. N. γ. 5. 1112. 18: βουλεύονται δὲ πότερα περὶ πάντων καὶ πᾶν βουλευτόν ἐστιν, ἢ περὶ ἐνίων οὐκ ἔστι βουλή; λεκτέον δ᾽ ἴσως βουλευτὸν οὐχ ὑπὲρ οὗ βουλεύσαιτ᾽ ἄν τις ἠλίθιος ἢ μαινόμενος, ἀλλ᾽ ὑπὲρ ὧν ὁ νοῦν ἔχων.

2) a. o. O. 21: περὶ δὲ τῶν ἀϊδίων οὐδεὶς βουλεύεται, οἷον περὶ τοῦ κόσμου ἢ τῆς διαμέτρου καὶ τῆς πλευρᾶς, ὅτι ἀσύμμετροι.

Der Grund warum über keines dieser Dinge berathschlagt wird liegt darin dass sie nicht von uns verursacht werden. Verursachend wirken Natur, Nothwendigkeit, Zufall und ausser diesen die Vernunft und jede menschliche Thätigkeit [2]).

b. Der Gegenstand der Berathschlagung.

Wir berathschlagen über dasjenige was wir selbst zu thun vermögen, denn nur dieses Gebiet bleibt uns übrig [3]); und zwar berathschlagt jeder Einzelne darüber was zu thun in seiner Macht steht oder über seine Handlungen [4]). Die Handlungen aber sind für den Berathschlagenden immer ein Zukünftiges; denn es ist schlechterdings nothwendig, dass das Verursachte in seiner Beziehung zur Ursache ein Zukünftiges ist. Aristoteles berührt diese Bestimmung hier

1) Eth. N. γ. 5. 1112. 23: ἀλλ᾽ οὐδὲ περὶ τῶν ἐν κινήσει, ἀεὶ δὲ κατὰ ταὐτὰ γινομένων, εἴτ᾽ ἐξ ἀνάγκης εἴτε καὶ φύσει ἢ διά τινα αἰτίαν ἄλλην, οἷον τροπῶν καὶ ἀνατολῶν. οὐδὲ περὶ τῶν ἄλλοτε ἄλλως, οἷον αὐχμῶν καὶ ὄμβρων. οὐδὲ περὶ τῶν ἀπὸ τύχης, οἷον θησαυροῦ εὑρέσεως. ἀλλ᾽ οὐδὲ περὶ τῶν ἀνθρωπικῶν πάντων, οἷον πῶς ἂν Σκύθαι ἄριστα πολιτεύοιντο οὐδεὶς Λακεδαιμονίων βουλεύεται.

2) a. o. O. 30: οὐ γὰρ γένοιτ᾽ ἂν τούτων οὐδὲν δι᾽ ἡμῶν. αἴτια γὰρ δοκοῦσιν εἶναι φύσις καὶ ἀνάγκη καὶ τύχη, ἔτι δὲ νοῦς καὶ πᾶν ὁ δι᾽ ἀνθρώπου.

3) a. o. O.: βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ᾽ ἡμῖν πρακτῶν· ταῦτα δὲ καὶ ἔστι λοιπά.

4) a. o. O. 33: τῶν δ᾽ ἀνθρώπων ἕκαστοι βουλεύονται περὶ τῶν δι᾽ αὑτῶν πρακτῶν. — b. 32: ἡ δὲ βουλὴ περὶ τῶν αὑτῷ πρακτῶν αἱ δὲ πράξεις ἄλλων ἕνεκα.

nicht ausdrücklich, weil er sie einfach voraussetzt; wo er gelegentlich darauf zu reden kommt, behandelt er sie als ein Selbstverständliches: Man kann sich nicht etwas Geschehenes vorsetzen, wie sich Niemand vorsetzt Ilion zerstört zu haben, denn man berathschlagt nicht über Geschehenes, sondern über Künftiges und was noch anders sein könnte; denn das Geschehene kann nicht mehr nicht geschehen, wie denn Agathon richtig sagt:

> Das Eine ist dem Gotte selbst versagt,
> Das was geschah, noch ungescheh'n zu machen! [1])

Für die richtige Auffassung des Begriffes der Berathschlagung aber ist diese Bestimmung von der grössten Wichtigkeit, denn nur wenn es feststeht, dass es keine Berathschlagung über das Gewordene und Seiende sondern nur über Künftiges giebt, tritt die enge Verbindung des Begriffes der *βουλή* und *πρᾶξις* hervor, leuchtet es ein dass wir es hier mit einer praktischen nicht mit einer theoretischen Vernunftthätigkeit zu thun haben. Wird aber nur über Handlungen berathschlagt, so folgt unmittelbar aus dem Begriffe der Handlung als zweite Bestimmung, dass nur über Einzelnes, nie aber über Allgemeines berathschlagt werden kann; denn jede Handlung ist ein Einzelnes und nach dieser Seite hin Aeusserstes [2]). Alle Erkenntnisse sind allgemeine oder Wahrnehmungsurtheile; wird nur über Einzelnes berathschlagt, so könnte von den Erkenntnissen nur das Wahrnehmungsurtheil möglicherweise ein Gegenstand der Berath-

1) Eth. N. ζ. 2. 1139. b. 6: οὐκ ἔστι δὲ προαιρετὸν οὐδὲν γεγονός, οἷον οὐθεὶς προαιρεῖται Ἴλιον πεπορθηκέναι· οὐδὲ γὰρ βουλεύεται περὶ τοῦ γεγονότος ἀλλὰ περὶ τοῦ ἐσομένου καὶ ἐνδεχομένου, τὸ δὲ γεγονὸς οὐκ ἐνδέχεται μὴ γενέσθαι· διὸ ὀρθῶς Ἀγάθων — μόνου γὰρ αὐτοῦ καὶ θεὸς στερίσκεται, ἀγένητα ποιεῖν ἅσσ' ἂν ᾖ πεπραγμένα.

2) Eth. N. ζ. 12. 1143. 32: ἔστι δὲ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ τῶν ἐσχάτων πάντα τὰ πρακτά.

schlagung sein. Von diesem aber sagt uns Aristoteles ausdrücklich: über das Einzelne wird nicht berathschlagt, so nicht darüber, ob dieses Brod ist oder ob es gut gebacken ist, denn dieses zu beurtheilen ist Sache der Wahrnehmung [1]).

Schon die erste Bestimmung involvirt, dass keine Erkenntniss Gegenstand der Berathschlagung sein kann, denn diese ist wie ihr Object immer ein Seiendes und darum kein Zukünftiges [2]). Nun ist aber jede Erkenntniss nicht nur objectiver Inhalt, nicht nur Erkenntnissthatsache, sondern auch That der Erkenntniss, ein individuell Bedingtes, und als solches fällt sie natürlich unter den Begriff der *πρᾶξις*, gehört zu den *ἐφ' ἡμῖν πρακτά* und zu den Gegenständen der Berathschlagung [3]).

Ich kann berathschlagen ob ich eine wissenschaftliche Beobachtung anstellen soll, so gut als ob ich diese oder jene Einsicht im concreten Fall anzuwenden habe, z. B. das Enthymem als Ueberzeugungsmittel in einer Rede. Ueber die Erkenntnissthatsache, dass das Enthymem überzeugend wirkt, berathschlagen zu wollen ist einfach ein Unding. Dieser Satz ist nicht ein *ἐφ' ἡμῖν πρακτόν*, sondern besteht oder besteht nicht, ganz ohne Zuthun des Einzelnen. Es ist hierbei völlig gleichgültig ob eine Erkenntniss apodiktischen Charakter hat, ob sie nur als Regel (*ὡς ἐπὶ τὸ πολύ*) gilt, oder ein Wahrnehmungsurtheil ist. Einer jeden Erkenntniss steht der Mensch so ohnmächtig gegenüber wie dem Weltall oder dem ewigen mathematischen Gesetze; er kann sie haben und nicht haben, er kann sie bezweifeln und sich

1) Eth. N. γ. 5. 1112. b. 34: οὐδὲ δὴ τὰ καθ' ἕκαστα, οἷον εἰ ἄρτος τοῦτο ἢ πέπεπται ὡς δεῖ· αἰσθήσεως γὰρ ταῦτα.

2) de mem. 1. 449. b. 27: τοῦ μὲν παρόντος αἴσθησις, τοῦ δὲ μέλλοντος ἐλπίς, τοῦ δὲ γενομένου μνήμη.

3) Polit. η. 3. 1325. b. 21: μάλιστα δὲ καὶ πράττειν λέγομεν κυρίως καὶ τῶν ἐξωτερικῶν πράξεων τοὺς ταῖς διανοίαις ἀρχιτέκτονας.

ihrer vergewissern; er kann aber nicht über sie berathschlagen weil sie objectiv ist, nicht von ihm abhängt.

Es ist darum eine mindestens sehr ungenaue Ausdrucksweise, wenn Reinkens in seiner Polemik gegen Teichmüller den Satz: „Die Kunst steht fest (überlegt nicht), z. B. dass das Tragische einen so und so beschaffenen Helden erfordert, dass der Dialog jambisch, die Tonart des Dithyrambus phrygisch sein muss u. s. w.,“ durch das Argument abzuweisen sucht: „Alle diese Punkte sind vielmehr häufig Gegenstand der Ueberlegung gewesen und da sie feststehen blieben (bei den Griechen nämlich), geschah dies nur conventionell, durch Uebereinkunft, nicht aus innerer Nothwendigkeit. Jeder Künstler kann überdies jenes Alles in Frage stellen, nach den Gesetzen forschen und von Neuem an die Ueberlegung gehen.“ Eine richtige Empfindung bestimmt Reinkens, die Worte Ueberlegen, Forschen, anstatt Berathschlagen brauchen; aber sie dürfen eben nicht gewechselt werden, da sie einen völlig verschiedenen Sinn haben. Wenn ein Künstler eine Regel „in Frage stellt“, oder nach ihren „Gründen forscht“, so ist die Regel damit nicht Gegenstand der Berathschlagung sondern nur Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung; denn es handelt sich dabei um Sein und Nichtsein, Geltung oder Nichtgeltung der Regel, nicht um ihre Anwendung; bloss die Anwendung derselben im Einzelfall aber kann Gegenstand der Berathschlagung sein.

Wenn Teichmüller alles bis auf die allgemeinen Regeln und Gesetze aus dem Begriffe der Kunst, *τέχνη*, eliminirt, so hat er seine Absicht, die Berathschlagung daraus zu entfernen, vollkommen erreicht; denn über Allgemeines, mag es falsch oder richtig sein, berathschlagt kein Mensch. Reinkens' Argument, man berathschlage über gewisse Regeln, hat demgegenüber keine Tragkraft. Dass Teichmüller hier-

1) *Reinkens:* „Aristoteles über die Kunst“ Wien 1870, S. 299.

mit aber auch den Aristotelischen Begriff der Kunst, *τέχνη*, eliminirt hat ist allerdings ebenso sicher. Kann demnach zwar eine Einsicht, mag sie auch nur einen conventionellen Werth haben, nie Gegenstand der Berathschlagung sein, so können doch feststehende Regeln die Berathschlagung einschränken, ja wo sie ausreichend vorhanden sind dieselbe ganz ausschliessen oder es kann nur das Gegenstand der Berathschlagung sein dafür es keine ausreichende, von vornherein geltende, Gesetze giebt. In wie weit Teichmüller mit der Behauptung Recht hat, dass der ganze Inhalt der *τέχνη* aus feststehenden Erkenntnissen besteht oder Reinkens zu der Begrenzung Kunstwissenschaft auf den Zweckbegriff berechtigt ist, wird weiterhin beurtheilt.

c. Die Berathschlagung und die Wissenschaften.

Aristoteles unterscheidet in der angedeuteten Weise zwischen Wissenschaften welche der Berathschlagung Raum geben und solchen welche sie ausschliessen.

„Bezüglich (*περί*) der genauen und in sich abgeschlossenen Wissenschaften findet keine Berathschlagung statt, z. B. über die Buchstaben, denn wir zweifeln gar nicht wie man zu schreiben hat.“ [1])

Man darf sich durch die ungenaue Ausdrucksweise des Aristoteles nicht zur Meinung verführen lassen, er fasse die *περὶ ἐπιστημῶν βουλή* als eine Berathschlagung über den Inhalt der Wissenschaften auf, als setzte er überhaupt die Möglichkeit Jemand könnte sich einfallen lassen über Zahl und Beschaffenheit der Buchstaben des griechischen Alphabets zu berathschlagen. Dieses wäre nicht durch die *ἀκρίβεια* und *αὐτάρκεια* der grammatischen Wissenschaft ausgeschlossen, sondern an sich ein Unsinn. Niemand kann

1) Eth. N. γ. 5. 1112. 34: καὶ περὶ μὲν τὰς ἀκριβεῖς καὶ αὐτάρκεις τῶν ἐπιστημῶν οὐκ ἔστι βουλή, οἷον περὶ γραμμάτων (οὐ γὰρ διστάζομεν πῶς γραπτέον).

darüber berathschlagen ob es Gesetz oder gebräuchlich ist ν vor π als μ zu schreiben oder ob Rhabarber laxirend wirkt, sondern das steht einfach durch Erfahrung und Wissenschaft fest. Berathschlagen kann man höchstens darüber, ob man im concreten Einzelfall in jener Weise zu schreiben oder dieses anzuwenden hat. Im ersten Falle scheidet die ἀκρίβεια der Wissenschaft alle Berathschlagung ab weil das sichere Gesetz den Einzelfall ausreichend bestimmt, im zweiten Falle giebt es nicht ausreichende allgemeine Normen, sondern die Berathschlagung hat unter Berücksichtigung aller concreten Verhältnisse erst festzustellen ob die Purganz anzuwenden ist oder nicht. Aristoteles behält den kürzeren, ungenauen Ausdruck περὶ ἐπιστημῶν zwar auch später bei, hat aber durch die genauere Bestimmung „περὶ τῶν κατὰ ἰατρικήν" angezeigt, wie er es verstanden wissen will, wenn er später περὶ κυβερνητικήν schreibt oder vorher περὶ τὰς ἀκριβεῖς schrieb. Er hat daher die Anwendung, nicht den Inhalt der grammatischen Wissenschaft im Auge, wenn er fortfährt: „Darüber aber berathschlagen wir was durch uns geschieht, aber nicht immer auf gleiche Weise." Nicht das δι᾽ ἡμῶν sondern das μὴ ὡσαύτως δ᾽ ἀεί drückt den Gegensatz zum Vorhergehenden aus; was aber zwar δι᾽ ἡμῶν aber nicht ὡσαύτως ἀεί stattfindet, das könnte eben nur die Anwendung (das Schreiben), nicht der Inhalt (die Regel) der grammatischen Wissenschaft sein; denn das Gesetz oder der Inhalt der Wissenschaft ist kein δι᾽ ἡμῶν.

Zu dem worüber wir berathschlagen zählt er das, was in die Heilwissenschaft oder den bürgerlichen Erwerb fällt (οἷον περὶ τῶν κατὰ ἰατρικὴν καὶ χρηματιστικήν), und fährt dann wieder den kürzeren Ausdruck brauchend fort: Wir berathschlagen in dem Grade mehr über die Schifffahrtskunde als über die Gymnastik, als jene weniger genau ist; und dem entsprechend im Uebrigen mehr über die Künste

als über die Wissenschaften, weil wir eben in jenen uns mehr im Zweifel befinden [1]).

Eudemus fasst die Sache in dieser Hinsicht richtig auf, wenn auch seine Darstellung eine sehr mittelmässige ist. Er sagt: Es könnte jemand die Frage aufwerfen, warum die Aerzte in den Dingen, wofür sie die Wissenschaft haben (περὶ ὧν ἔχουσι τὴν ἐπιστήμην), berathschlagen, die Grammatiker dagegen nicht? Die Ursache liegt darin dass, da ein zweifacher Fehler stattfinden kann (entweder nämlich man versieht sich in der Berathschlagung, oder indem man auf blosser Wahrnehmung hin handelt), man in der Heilkunst auf beide Arten fehlgreifen kann, in der Schreibekunst nur in der Wahrnehmung und Handlung selbst; denn wollte man hierüber noch Untersuchungen anstellen, so käme man ins Endlose [2]). Es ist also auch nach Eudemus nur die Handlung nicht die Erkenntniss die einer Berathschlagung unterliegt. Eudemus zieht sehr unnützer und missverständlicher Weise das Wahrnehmungsurtheil, worüber Aristoteles anderen Ortes spricht, in seine Begründung hinein, da es hierauf gar nicht ankommt, sondern auf den Ausschluss der Berathschlagung durch die für den Einzelfall ausreichenden Gesetze. Auch die Erklärung, dass der Arzt berathschlagt weil man in der Heilkunde in der Berathschlagung fehlen

1) Eth. N. γ. 5. 1112. b. 2: ἀλλ᾽ ὅσα γίνεται δι᾽ ἡμῶν, μὴ ὡσαύτως δ᾽ἀεί, περὶ τούτων βουλευόμεθα, οἷον περὶ τῶν κατὰ ἰατρικὴν καὶ χρηματιστικήν, καὶ περὶ κυβερνητικὴν μᾶλλον ἢ γυμναστικήν, ὅσῳ ἧττον διηκρίβωται, καὶ ἔτι περὶ τῶν λοιπῶν ὁμοίως, μᾶλλον δὲ καὶ περὶ τὰς τέχνας ἢ τὰς ἐπιστήμας· μᾶλλον γὰρ περὶ αὐτὰς διστάζομεν.

2) Eth. E. β. 10. 1226. 33: διὸ καὶ ἀπορήσειεν ἄν τις, τί δή ποθ᾽ οἱ μὲν ἰατροὶ βουλεύονται περὶ ὧν ἔχουσι τὴν ἐπιστήμην, οἱ δὲ γραμματικοὶ οὔ; αἴτιον δ᾽ ὅτι διχῇ γενομένης τῆς ἁμαρτίας (ἢ γὰρ λογιζόμενοι ἁμαρτάνομεν, ἢ κατὰ τὴν αἴσθησιν αὐτὸ δρῶντες) ἐν μὲν τῇ ἰατρικῇ ἀμφοτέρως ἐνδέχεται ἁμαρτεῖν, ἐν δὲ τῇ γραμματικῇ κατὰ τὴν αἴσθησιν καὶ πρᾶξιν, περὶ ἧς σκοπῶσιν, εἰς ἄπειρον ἥξουσιν.

kann, ist recht nach der Art des Eudemus, völlig nichtssagend.

Den wahren Grund giebt uns Aristoteles an die Hand, er liegt in der Natur der Wissenschaften selbst.

Die einen Wissenschaften sind *ἀκριβεῖς καὶ αὐτάρκεις* und gestatten daher nur eine Anwendung, so die Mathematik in der Optik, so die Grammatik in der Schreibekunst. Der Inhalt dieser Wissenschaften wird durch die Anwendung um nichts bereichert, sie sind *αὐτάρκεις*; die Anwendung ist durch ihren Inhalt vollständig bestimmt, sie sind *ἀκριβεῖς*. Aristoteles nennt diese Wissenschaften wohl auch *αὐτοτελεῖς* und versteht darunter die theoretischen Wissenschaften [1]).

Berathschlagung findet statt in Dingen die zwar nach einer meistentheils geltenden Regel geschehen, über deren künftigen Eintritt aber Dunkelheit und keine feste Bestimmung besteht [2]). Das Object einer Wissenschaft in welcher Berathschlagung stattfindet muss daher selbst ein Zukünftiges sein. Nur sofern die Heilung des Einzelnen Gegenstand der Heilkunst ist kann in ihr Berathschlagung stattfinden, und weil dieses eben ihr Gegenstand ist, ist sie berathschlagend, denn für den Eintritt der einzelnen Genesung kann es keine feste Bestimmungen geben weil sie ein Zukünftiges und a priori Unbestimmbares ist [3]). Es gilt daher von der Heilkunst das Nämliche wie von dem sittlichen Handeln. Bezüglich der Handlungen und des Zuträglichen giebt es nichts Feststehendes, wie ja auch nicht

---

1) Polit. η. 3. 1325. b. 20.

2) Eth. N. γ. 1112. b. 8: τὸ βουλεύεσθαι δ' ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, ἀδήλοις δὲ πῶς ἀποβήσεται, καὶ ἐν οἷς ἀδιόριστον.

3) *Giphanius* (vgl. *Cell* Comment.) unterscheidet daher richtig zwei Arten von Wissenschaften: duo esse disciplinarum genera, partim esse ἀκριβεῖς sive αὐτάρκεις partim στοχαστικάς. Ad prius genus pertinere geometriam, physicam, grammaticam, — ad posterius politicam, medicinam — alias.

bezüglich des Gesunden; der Handelnde selbst muss das den Umständen Angemessene im Auge haben [1]).

Giebt es eine Wissenschaft oder Kunst des Heilens, so muss diese ihre Aufgabe erfüllen können. Da allgemeine Einsichten dieses nicht vermögen, kann auch die Heilwissenschaft nicht nur aus allgemeinen Einsichten bestehen, sondern muss eine berathschlagende Vernunftthätigkeit sein.

Kann es nur dort Berathschlagung geben wo es sich um ein künftiges, bezüglich seiner Verwirklichung unbestimmtes Thun handelt, so hat doch die Berathschlagung selbst Voraussetzungen ohne welche sie nicht stattfinden kann, Bedingungen, welche ihrem Eintreten mit absoluter Nothwendigkeit vorausgehen müssen.

d. Die Berathschlagung und der Zweck.

„Wir berathschlagen nicht über die Zwecke, sondern über die Mittel; über das was in unserer Macht steht, über unsere Handlungen. Weder der Arzt berathschlagt ob er heilen soll, noch der Rhetor ob er überzeugen soll, noch der Politiker ob er ein gutes Gesetz geben soll, noch irgend ein Anderer über die Zwecke, sondern nachdem man sich einen Zweck gesetzt hat, forscht man wie und wodurch er erreicht wird" [2]).

Was versteht Aristoteles unter dem Zweck (*τέλος*) der aller Berathschlagung als Bedingung vorausgehen muss? Reinkens interpretirt: „Der Arzt überlegt ja nicht erst, ob

---

1) Eth. N. β. 2. 1104. 3: τὰ δ' ἐν ταῖς πράξεσι καὶ τὰ συμφέροντα οὐδὲν ἑστηκὸς ἔχει, ὥσπερ οὐδὲ τὰ ὑγιεινά — δεῖ δ' αὐτοὺς ἀεὶ τοὺς πράττοντας τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν.

2) Eth. N. γ. 1112. b. 12: βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν, ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη. οὔτε γὰρ ἰατρὸς βουλεύεται εἰ ὑγιάσει, οὔτε ῥήτωρ εἰ πείσει, οὔτε πολιτικὸς εἰ εὐνομίαν ποιήσει, οὐδὲ τῶν λοιπῶν οὐδεὶς περὶ τοῦ τέλους· ἀλλὰ θέμενοι τέλος τι, πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται σκοποῦσι. — 32: ἡ δὲ βουλὴ περὶ τῶν αὐτῷ πρακτῶν, αἱ δὲ πράξεις ἄλλων ἕνεκα.

er gesund machen solle (der Zweck der Kunst, die Gesundheit, steht fest)." Reinkens folgert hieraus: „Es giebt keine Kunst Zwecke hervorzubringen, aber es giebt eine Wissenschaft der Kunstzwecke; das ist aber die Kunstwissenschaft, von welcher der Künstler die Ideale empfängt"[1]). Auf unseren Fall angewandt, würde es eine Heilwissenschaft geben, welche dem Arzte das Ideal der Gesundheit überliefert, und dieser hätte dann zu berathschlagen wie er dasselbe im Einzelfall zu verwirklichen hat. Dass dieses sich so, oder doch ähnlich, verhalten muss, darf wohl vorausgesetzt werden; dagegen ist uns Reinkens den Nachweis, dass Aristoteles eine solche Scheidung von Arzeneiwissenschaft und ärztlicher Kunst gelehrt habe, schuldig geblieben; wenigstens darf die angezogene Stelle nicht hierfür als Beleg gelten. Aristoteles sagt nicht: der Arzt berathschlage über den Zweck nicht, „weil der Zweck seiner Kunst, die Gesundheit" feststeht d. h. in seinem Bewusstsein als fester Begriff vorliegt, sondern er berathschlagt nicht ob er heilen soll, weil es bereits Thatsache ist dass er heilen will. Nicht der Zweck als Gegenstand der Kunstwissenschaft, sondern als Gegenstand des Willens ist vorausgesetzt. Bevor man die Ueberzeugung ausspricht: Aristoteles habe eine Stelle der Ethik „wie einen Commentar" zu einer Stelle der Physik zu dem Ausspruche: „die Kunst berathschlagt nicht, und zwar wie einen Commentar, der nichts zu wünschen übrig lässt", geschrieben, ist es doch wohl Pflicht seine Wünsche nach einem Commentar durch die Berücksichtigung der Absicht zu temperiren, welche Aristoteles dem Zusammenhange nach an jener Stelle der Ethik verfolgt. Hätte Aristoteles den Zweck nach seiner begrifflichen Seite im Auge gehabt, die apodiktische Gewissheit seines Inhalts, die wissenschaftliche Erkenntniss

1) *Reinkens* a. o. O. 303.

desselben; so hätte er der Berathschlagung, oder der auf das Zweckdienliche gerichteten Vernunftthätigkeit, wohl auch die Wissenschaft als die auf den Zweck gerichtete Vernunftthätigkeit gegenübergestellt. Dieses aber findet weder im dritten Buche noch in der Ethik überhaupt statt, sondern wie hier so setzt Aristoteles stets dem intellectuellen, auf das zweckdienlich-gerichteten Factor der Handlung, den moralischen, auf den Zweck gerichteten Factor an die Seite. Die *βουλή*, die Berathschlagung, bezieht sich auf die Mittel, die *βούλησις*, der Wille, dagegen auf die Zwecke, so heisst es im dritten Buche stehend. Der Wille (*βούλησις*), das Streben (*ὄρεξις*), die ethische Tugend (*ἀρετὴ ἠθική*), das sind die zwecksetzenden Vermögen; die Berathschlagung (*βουλή*, *βούλευσις*), die praktische Vernunft (*διάνοια πρακτική*, *νοῦς πρακτικός*), die Einsicht (*φρόνησις*), die Kunst (*τέχνη*), sie geben die Vernunftbestimmung der Handlung her und beziehen sich alle auf das Zweckdienliche.

Reinkens würde nur dann richtig argumentirt haben, wenn der Zweck als Gegenstand des Willens schon die volle Vernunfterkenntniss desselben, die Summe der Wissenschaft des betreffenden Gebietes einschlösse. So einfach liegt aber die Sache nicht, vielmehr bietet die Lehre vom Zwecke für die Ethik eine ganz analoge Schwierigkeit, wie sie die Lehre von der *πρώτη οὐσία* der Metaphysik bereitet.

Die Theologie ist die Wissenschaft vom Wesen der Dinge, die Wissenschaft kann nur das Allgemeine enthalten, das Wesen der Dinge ist nicht das Allgemeine sondern das Einzelne, wie kann es eine Wissenschaft vom Wesen der Dinge geben?[1]) Zeller erkennt hierin „einen höchst eingreifenden Widerspruch im System des Aristoteles" an[2]).

1) Metaph. ζ. 13. 1038. b. 10: πρώτη μὲν γὰρ οὐσία ἴδιος ἑκάστῳ ἣ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ, τὸ δὲ καθόλου κοινόν. — 15: ἔτι οὐσία λέγεται τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου, τὸ δὲ καθόλου καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται ἀεί.

2) *Zeller* II. 2. 234.

Die Schwierigkeit liegt wesentlich im Zweckbegriff, dem principium individuitatis der Aristotelischen Philosophie. Der wissenschaftlichen Erkenntniss ist der Zweck nur seinen allgemeinen Bestimmungen nach zugänglich; das Substantielle aber worauf alle Formbestimmungen als ihren Brennpunkt hinweisen ist ein Einzelnes, *οὐσία πρώτη*, welches zwar nur so weit erkannt wird als es allgemeine Bestimmungen darbietet, aber in ihnen dennoch als Einzelnes, als Zweck aufgefasst werden muss.

Ganz diese Doppelstellung als begrifflich Allgemeines und substantiell Individuelles, wie sie in der Metaphysik die *οὐσία πρώτη* einnimmt, gewinnt in der Ethik der Zweck oder das *πρακτὸν ἀγαθόν*. Weil aber in der Ethik neben dem Erkennen auch das Streben oder der Wille berücksichtigt wird, weisst Aristoteles den Zweck zunächst der individuellen Seite des Handelnden dem Willen zu, und stellt das Denken als die Vernunftseite der Handlung ihm als ein Unterschiedenes zur Seite. Während Aristoteles aber die Vernunftseite der Handlung auf das Eingehendste darlegt und zunächst als eine die Mittel und scheinbar nicht den Zweck bestimmende Thätigkeit auffasst, bleibt die andere Seite dunkel und wir erfahren darüber nur gelegentlich ganz Unzulängliches; weitaus am häufigsten beschränkt sich Aristoteles auf die Angabe: den Zweck berichtigt der Wille, die ethische Tugend [1]).

Das Gute, der Zweck, müsse ein *πρακτὸν ἀγαθόν* sein, lautet die Forderung mit welcher Aristoteles der Ideenlehre des Platon gegenübertritt [2]). Neben dem Zwecke aber giebt

1) *Duns Scotus* hatte so Unrecht nicht, wenn er Thomas gegenüber Wille und Vernunft in der Aristotelischen Ethik schärfer unterschieden wissen wollte.

2) Eth. N. α. 4. 1096. b. 32: εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἕν τι τὸ κοινῇ κατηγορούμενον ἀγαθὸν ἢ χωριστόν τι αὐτὸ καθ᾽ αὑτό, δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη πρακτὸν οὐδὲ κτητὸν ἀνθρώπῳ.

es ein anderes *πρακτόν*, welches nicht Zweck sondern Mittel ist, nämlich die Handlung [1]); und endlich ist wiederum die Handlung der Zweck selbst [2]).

Eudemus drückt dieses so aus: das *πρακτόν* wird zweifach aufgefasst, denn sowohl das um dessentwillen wir handeln als das was um dieseswillen geschieht hat an der Handlung Antheil; so nennen wir sowohl die Gesundheit und den Reichthum *πρακτά* als das was um ihretwillen gethan wird das Gesunde und Gewerbliche [3]). Eudemus wählt sein Beispiel aus der Heilkunst und dem gewerblichen Leben wo sich Zweck und Mittel leichter auseinander halten lassen. Viel schwieriger ist dieses in der tugendhaften Handlung. Hier findet der Zweck, z. B. die Tapferkeit, zu dem sich die tapfere Handlung zunächst als Mittel verhält, in der Handlung selbst seine Verwirklichung. Hier ist das Mittel ein ganz transitorisches Moment und die Dialectik der Begriffe tritt offen zu Tage.

Wenn Aristoteles es scheinbar doch unternimmt beide Seiten auseinanderzuhalten, indem er eine Vernunftthätigkeit annimmt die nicht den Zweck sondern die Mittel, nämlich die Handlung, zu bestimmen habe, so ist es doch schlechterdings nothwendig dass diese Vernunftthätigkeit die ganze begriffliche Seite des Zweckes, welcher in der

1) Eth. N. γ. 5. 1112. b. 31: ἔοικε δή — ἄνθρωπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων· ἡ δὲ βουλὴ περὶ τῶν αὑτῷ πρακτῶν, αἱ δὲ πράξεις ἄλλων ἕνεκα. οὐκ ἂν οὖν εἴη βουλευτὸν τὸ τέλος ἀλλὰ τὰ πρὸς τὰ τέλη. 7. 1113. b. 3: ὄντος δὴ βουλητοῦ μὲν τοῦ τέλους, βουλευτῶν δὲ καὶ προαιρετῶν τῶν πρὸς τὸ τέλος, αἱ περὶ ταῦτα πράξεις κατὰ προαίρεσιν ἂν εἶεν καὶ ἑκούσιοι.

2) Eth. N. α. 7. 1098. 16: εἰ δ᾽ οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ᾽ ἀρετήν.

3) Eth. E. α. 7. 1217. 35: ἐπειδὴ δὲ διχῶς λέγεται τὸ πρακτόν (καὶ γὰρ ὧν ἕνεκα πράττομεν καὶ ἃ τούτων ἕνεκα μετέχει πράξεως, οἷον καὶ τὴν ὑγίειαν καὶ τὸν πλοῦτον τίθεμεν τῶν πρακτῶν, καὶ τὰ τούτων πραττόμενα χάριν, τά θ᾽ ὑγιεινά καὶ τὰ χρηματιστικά), δῆλον ὅτι καὶ τὴν εὐδαιμονίαν τῶν ἀνθρώπῳ πρακτῶν ἄριστον θετέον.

Handlung verwirklicht werden soll, einschliesst. Muss aber der Zweck in die Vernunftthätigkeit Aufnahme finden welche ihn durch die Bestimmung des Mittels verwirklichen soll, so wird Aristoteles auch den Zweck im Gegensatze zu jener Vernunftthätigkeit nicht sowohl als Gegenstand des Denkens, seiner begrifflichen Seite nach, sondern als Gegenstand des Willens im Auge haben. Darum sagt auch Eudemus ganz richtig: Wenn die Ursachen aller Richtigkeit Vernunft oder Tugend sind, so wird, wenn nicht durch die Vernunft, der Zweck durch die Tugend bestimmt werden; wobei er dem Aristotelischen Satze: die Tugend berichtigt das Ziel, die Einsicht das Mittel, nur eine andere Form giebt[1]). Da die *βουλή* die *βούλησις*, die Berathschlagung den Willen, die Bestimmung des Mittels den Zweck voraussetzt, muss zunächst der Wille in seinem Verhältniss zum Zweck betrachtet werden.

e. Der Zweck und der Wille.

Die Lehre vom Willen ist eine der dunkelsten Partien der Ethik, der Gegenstand des unentschiedenen Parteistreites noch in der spätesten Scholastik. Bald weist Aristoteles den Willen dem vernünftigen, bald dem unvernünftigen Seelentheil zu, bald subsumirt er Wille, Begierde und Unwille dem Streben als ihrer Gattung[2]), bald stehen Wille und Streben einerseits, Begierde und Unwille andererseits

1) Eth. E. β. 10. 1227. b. 34: εἰ οὖν πάσης ὀρθότητος ἢ ὁ λόγος ἢ ἡ ἀρετὴ αἰτία, εἰ μὴ ὁ λόγος, διὰ τὴν ἀρετὴν ἂν ὀρθὸν εἴη τὸ τέλος. Eth. N. ζ. 13. 1144. 7: ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον.

2) Pol. η. 15. 1334. b. 21: ὥσπερ δὲ τὸ σῶμα πρότερον τῇ γενέσει τῆς ψυχῆς, οὕτω καὶ τὸ ἄλογον τοῦ λόγον ἔχοντος· φανερὸν δὲ καὶ τοῦτο· θυμὸς γὰρ, καὶ βούλησις ἔτι δὲ ἐπιθυμία καὶ γενομένοις εὐθὺς ὑπαρχει τοῖς παιδίοις. Top. δ. 5. 126. 13: πᾶσα γὰρ βούλησις ἐν τῷ λογιστικῷ. d. m. an. 6. 700. b. 22: βούλησις δὲ καὶ θυμὸς καὶ ἐπιθυμία πάντα ὄρεξις.

wie Arten neben einander[1]), oder es wird endlich der Wille als vernünftiges Streben von der Begierde und dem Unwillen als unvernünftigem unterschieden[2]). Aber auch diese Distinction scheint zu schwanken, wenn wir von einer *ἐπιθυμία μετὰ λόγου* hören[3]) und von einer *ὄρεξις βουλευτική*, die doch wiederum nicht *βούλησις* sondern *προαίρεσις* ist[4]).

Ein Streben (*ὄρεξις*) ist sowohl Begierde (*ἐπιθυμία*) als Unwille (*θυμός*), als Wille (*βούλησις*)[5]). Hiermit ist gesagt dass Wille, Unwille und Begierde das Streben zum Gattungsbegriff haben. Die Begierde ist die allgemeinste dieser Formen des Strebens.

α. Die Begierde.

Sämmtliche Thiere haben mindestens eine Wahrnehmung, nämlich das Gefühl (*ἁφή*). Wo aber irgend Wahrnehmung stattfindet, da giebt es auch Freud und Leid, Freudiges und Leidiges; wo aber dieses besteht da tritt auch Begierde auf, denn die Begierde ist Streben nach dem Freudigen[6]). Es kann mithin ohne Wahrnehmung keine Begierde wirksam werden, aber auch nicht auf die blosse Wahrnehmung hin, sondern es vermittelt zwischen beiden die Freude.

Die blosse Wahrnehmung ist ein theoretisches oder, wie der Verfasser der Schrift über die Bewegung der Thiere

1) d. m. an. 7. 701. 37: τὰ μὲν δι' ἐπιθυμίαν ἢ θυμὸν τὰ δὲ δι' ὄρεξιν ἢ βούλησιν.

2) Rhet. α. 10. 1369. 1: τὰ μὲν διὰ λογιστικὴν ὄρεξιν τὰ δὲ δι' ἀλόγιστον· ἔστι δ' ἡ μὲν βούλησις ἀγαθοῦ ὄρεξις — ἄλογοι δ' ὀρέξεις ὀργὴ καὶ ἐπιθυμία.

3) Rhet. α. 11. 1370. 19.

4) Eth. N. γ. 4. 5. 6.

5) de an. β. 414. b. 1: εἰ δὲ τὸ αἰσθητικόν, καὶ τὸ ὀρεκτικόν· ορεξις μὲν γὰρ ἐπιθυμία καὶ θυμὸς καὶ βούλησις· vgl. d. m. an. 6. 700. b. 22.

6) a. o. O. 3: τὰ δὲ ζῷα πάντ' ἔχουσι μίαν γε τῶν αἰσθήσεων, τὴν ἁφήν· ᾧ δ' αἴσθησις ὑπάρχει, τούτῳ ἡδονή τε καὶ λύπη καὶ τὸ ἡδύ τε καὶ λυπηρόν, οἷς δὲ ταῦτα, καὶ ἡ ἐπιθυμία· τοῦ γὰρ ἡδέος ὄρεξις αὕτη.

sich ausdrückt, ein kritisches Verhalten. Sie gleicht dem Urtheilen und Denken, gehört in eine Kategorie mit der Vorstellung und der Vernunft[1]). Erst wenn zu der Wahrnehmung der Einzelsinne das Bewusstsein des Freudigen und Leidigen, welches in einer auf das Zuträgliche und Schädliche als solches bezogenen Thätigkeit des sinnlichen Bewusstseins (*αἰσθητικὴ μεσότης*) besteht, hinzutritt, wird ein Streben oder Meiden veranlasst[2]). Freude und Leid wie Streben und Meiden sind nur verschiedene Formen des einen sinnlichen Bewusstseins und eben hierdurch stehen sie sich näher als die Wahrnehmung der Einzelsinne und das Streben.

Aus der Abhängigkeit der Begierde von der Wahrnehmung folgt nothwendig dass sie nur auf ein Einzelnes und Gegenwärtiges gerichtet ist, denn alles Wahrnehmbare ist ein solches[3]). Die erste Bestimmung bleibt in Kraft, die zweite dagegen wird scheinbar dadurch modificirt, dass Aristoteles auch die Vorstellung (*φαντασία*) eine schwache Wahrnehmung nennt (*αἴσθησίς τις ἀσθενής*), diese aber nicht an das Gegenwärtige gebunden ist. In der denkenden Seele treten Vorstellungen an die Stelle der Wahrnehmungen, denn die Seele denkt nie ohne begleitende Vorstellungen[4]). Er scheidet hiernach die Begierden in vernunftlose (*ἄλογοι*) und solche die mit Vernunft (*μετὰ λόγου*) sind, wobei er keineswegs die Begierde durch die Vernunft beein-

1) De an. γ. 7. 431. 8: τὸ μὲν οὖν αἰσθάνεσθαι ὅμοιον τῷ φάναι μόνον καὶ νοεῖν. de m. an. 6. 700. b. 19: καὶ γὰρ ἡ φαντασία καὶ ἡ αἴσθησις τὴν αὐτὴν τῷ νῷ χώραν ἔχουσιν· κριτικὰ γὰρ πάντα.

2) a. o. O. 9: ὅταν δὲ ἡδὺ ἢ λυπηρόν, οἷον καταφᾶσα ἢ ἀποφᾶσα, διώκει ἢ φεύγει· καὶ ἔστι τὸ ἥδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι τὸ ἐνεργεῖν τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν, ᾗ τοιαῦτα.

3) Eth. N. γ. 5. 1112. b. 34: τὰ καθ' ἕκαστα — αἰσθήσεως γὰρ ταῦτα. de mem. 1. 449. b. 27: τοῦ μὲν παρόντος αἴσθησις.

4) de an. γ. 7. 431. 14: τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει. — διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή.

flusst denkt, sondern die Vernunft als begleitende Erscheinung auffasst und das *μετά* in seinem ursprünglichen Sinne gebraucht. „Ich nenne vernunftlose Begierden solche die man nicht in Folge einer Vernunftannahme hat. Man nennt sie wohl auch natürliche Begierden, wie diejenigen welche schon in Folge unseres Körpers uns einwohnen, die Begierde nach Speise, Durst und Hunger und die Begierde nach jeder Art Nahrung, auch die auf das Schmeckbare, auf das Geschlechtliche, überhaupt Fühlbare gerichtete, mag es nun durch Geruch, Gehör oder Gesicht vermittelt sein.“[1])

Mit Vernunft verbunden sind die Begierden, welche wir in Folge irgend einer Ueberzeugung haben; denn vielerlei begehren wir zu sehen oder zu erwerben, indem wir davon hören oder überzeugt werden. Die Freude hängt von der Wahrnehmung einer Erregung ab, die Vorstellung ist eine abgeschwächte Wahrnehmung und es begleitet auch die Erinnerung und Hoffnung eine Vorstellung, deren man sich erinnert oder auf die man hofft. Ist aber dieses der Fall, so erhellt dass auch die Freude mit Erinnerung und Hoffnung verbunden ist, wenn anders es die Wahrnehmung ist. Es liegt nothwendig alles Freudige entweder in dem Wahrnehmen des Gegenwärtigen oder in der Erinnerung an das Geschehene oder in der Hoffnung auf Künftiges; denn wahrgenommen wird eben das Erste, wir erinnern uns an das Zweite, wir hoffen auf das Letzte[2]). Man muss hierbei das

1) Rhet. α. 11. 1370. 18: τῶν δὲ ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν ἄλογοί εἰσιν αἱ δὲ μετὰ λόγου. λέγω δὲ ἀλόγους μέν, ὅσας μὴ ἐκ τοῦ ὑπολαμβάνειν τι ἐπιθυμοῦσιν· εἰσὶ δὲ τοιαῦται ὅσαι εἶναι λέγονται φύσει, ὥσπερ αἱ διὰ τοῦ σώματος ὑπάρχουσαι, οἷον ἡ τροφῆς, δίψα καὶ πεῖνα καὶ καθ' ἕκαστον τροφῆς εἶδος ἐπιθυμία, καὶ αἱ περὶ τὰ γευστὰ καὶ περὶ τὰ ἀφροδίσια καὶ ὅλως τὰ ἁπτά, καὶ περὶ ὀσμὴν εὐωδίας καὶ ἀκοὴν καὶ ὄψιν.

2) Rhet. α. 11. 1370. 25: μετὰ λόγου δὲ ὅσα ἐκ τοῦ πεισθῆναι ἐπιθυμοῦσιν· πολλὰ γὰρ καὶ θεάσασθαι καὶ κτήσασθαι ἐπιθυμοῦσιν ἀκούσαντες καὶ πεισθέντες. ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὸ ἥδεσθαι ἐν τῷ αἰσθάνεσθαί τινος πάθους, ἡ δὲ φαντασία ἐστὶν αἴσθησίς τις ἀσθενής, κἂν τῷ μεμνημένῳ καὶ τῷ ἐλ-

Bindeglied ergänzen das Aristoteles fortgelassen hat, nämlich dass das Denken von Vorstellungen begleitet ist, denn weder Erinnerung noch Hoffnung sind Denkacte und er könnte, weil sie Begierden erregen, diese noch nicht *μετὰ λόγου* nennen, sondern nur sofern jene in Folge der Vernunftthätigkeit des *πεισθῆναι* auftreten. Sodann ist zu bemerken, dass die Begierde welche die Hoffnung und Erinnerung erregen keineswegs unmittelbar auf ein Zukünftiges oder Vergangenes bezogen ist; denn weil jene nur in ihrer Qualität als Wahrnehmungen Freude erregen, ist der Eintritt der Freude und der Begierde durch ein Gegenwärtiges vermittelt, und erst ein Vernunftschluss oder das mit der Erinnerung und Hoffnung unmittelbar verknüpfte Zeitbewusstsein kann dieselben in die Vergangenheit oder Zukunft verlegen.

Sofern die Vorstellung welche die Hoffnung und Erinnerung mit sich führt nur eine schwache Wahrnehmung ist, so wird auch die Begierde in höherem Grade von den starken Eindrücken des Gegenwärtigen erregt werden, und Aristoteles kann die Begierde der Vernunft so gegenüberstellen, dass jene das Künftige nicht wahrnehmend das Gegenwärtige für das schlechthin Freudige nimmt, während die Vernunft um des Künftigen willen ihr zu widerstehen gebietet [1]). In der *ἐπιθυμία μετὰ λόγου* dagegen ist die Vernunft keine bestimmende Macht sondern die blosse Veranlassung für das Hervortreten des Objectes der Begierde und

πίζοντι ἀκολουθοῖ ἂν φαντασία τις οὗ μέμνηται ἢ ἐλπίζει. εἰ δὲ τοῦτο, δῆλον ὅτι καὶ ἡδοναὶ ἅμα μεμνημένοις καὶ ἐλπίζουσιν, ἐπείπερ καὶ αἴσθησις. ὥστ' ἀνάγκη πάντα τὰ ἡδέα ἢ ἐν τῷ αἰσθάνεσθαι εἶναι παρόντα ἢ ἐν τῷ μεμνῆσθαι γεγενημένα ἢ ἐν τῷ ἐλπίζειν μέλλοντα· αἰσθάνονται μὲν γὰρ τὰ παρόντα, μέμνηνται δὲ τὰ γεγενημένα ἐλπίζουσι δὲ τὰ μέλλοντα.

1) de an. γ. 10. 433. b. 7: ὁ μὲν γὰρ νοῦς διὰ τὸ μέλλον ἀνθέλκειν κελεύει, ἡ δ' ἐπιθυμία διὰ τὸ ἤδη· φαίνεται γὰρ τὸ ἤδη ἡδὺ καὶ ἁπλῶς ἡδὺ καὶ ἀγαθὸν ἁπλῶς, διὰ τὸ μὴ ὁρᾶν τὸ μέλλον.

diese ist auch hier nur von der Wahrnehmung des Freudigen abhängig. Daher giebt es für die Begierden keinen anderen Eintheilungsgrund als die Verschiedenheit des Freudigen dem sie nachstreben [1]). Sobald die Vernunft oder Wahrnehmung angiebt, dass Etwas freudig ist, stürmt die Begierde dem Genusse zu und achtet in keiner Weise auf die Vernunft [2]). Der ausschliessliche Zweck auf den sich die Begierde richtet ist das Freudige. Da die Freude eine wahrnehmbare Wiederherstellung der Naturbeschaffenheit ist, so setzt sie einen Mangel voraus dessen Erfüllung die Begierde im Freudigen anstrebt [3]). Diese Seite hat sie mit dem Unwillen (*θυμός*) gemein, der anderen Form des Strebens.

β. Der Unwille.

Auch der Unwille setzt einen Mangel voraus, aber dieser Mangel ist durch einen Eingriff von Aussen verursacht [4]). Der Unwille ist ein mit Leid verbundenes Streben nach einer vorgestellten Vergeltung, durch eine Schädigung bedingt die eine Person an sich selbst oder in ihren Zugehörigen widerrechtlich erlitten hat oder erlitten zu haben meint [5]).

1) Rhet. α. 10. 1369. 7: τὸ δὲ προδιαιρεῖσθαι καθ' ἡλικίας ἢ ἕξεις ἢ ἄλλ' ἄττα τὰ πραττόμενα περίεργον· Alexander nat. et mor. IV. 2. 229: εἰ γὰρ πᾶσα μὲν ἐπιθυμία ὄρεξις ἡδέων, καὶ ἐν τούτῳ αὐτῇ τὸ εἶναι, δῆλον ὅτι μὴ πὰρ ἄλλου τινὸς αὐταῖς ἡ διαφορὰ ἢ παρὰ τῶν ἡδονῶν δι' ἅς εἰσιν.

2) Eth. N. η. 7. 1149. 34: ἡ δ' ἐπιθυμία ἐὰν μόνον εἴπῃ ὅτι ἡδὺ ὁ λόγος ἢ ἡ αἴσθησις, ὁρμᾷ πρὸς τὴν ἀπόλαυσιν· ὥσθ' ὁ μὲν θυμὸς ἀκολουθεῖ τῷ λόγῳ πως, ἡ δ' ἐπιθυμία οὔ.

3) Rhet. α. 11. 1369. b. 33: ὑποκείσθω δ' ἡμῖν εἶναι τὴν ἡδονὴν κίνησίν τινα τῆς ψυχῆς καὶ κατάστασιν ἀθρόαν καὶ αἰσθητὴν εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν, λύπην δὲ τοὐναντίον. εἰ δ' ἐστὶν ἡδονὴ τὸ τοιοῦτον, δῆλον ὅτι καὶ ἡδύ ἐστι τὸ ποιητικὸν τῆς εἰρημένης διαθέσεως.

4) Die Unterscheidung von Unwillen und Zorn liegt nicht in unserer Aufgabe, und da sie den Gattungscharakter gemeinsam haben, werden Stellen, welche die eine oder die andere Form im Auge haben, so fern sie gleichwerthig sind für den Gattungsbegriff verwandt.

5) Rhet. β. 2. 1378. 31: ἔστω δὴ ὀργὴ ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας

Der Unwille ist ein Streben nach Widerbeleidigung (*ἀντιλυπήσεως*)[1].

Weil mit dem Zorn die aus der Hoffnung auf Vergeltung stammende Freude verknüpft ist, so kann man auch den Zorn als ein Streben nach der Wiederherstellung des natürlichen Verhaltens ansehen. Die Freude aber entspringt nicht nur aus dem Glauben, dass wir das erlangen werden wonach wir streben, sondern der Gedanke der Vergeltung selbst erregt durch die mit ihm verknüpfte Vorstellung Freude[2]). Wenn auch der Zorn gleich der Begierde eine Beziehung auf die Freude einschliesst, wenn er auch wie jene durchaus an das Einzelne gebunden und nur auf das uns Erreichbare gerichtet ist[3]), so bezeichnet Aristoteles ihn doch nicht wie jene schlechthin als ein Streben nach dem Freudigen, sondern betont anderen Ortes sogar die Beziehung desselben zur Vernunft als unterscheidendes Merkmal dieser zwei Formen des Strebens. „Der Unwille scheint in gewissem Sinne zwar die Stimme der Vernunft zu hören, sie aber wiederum auch zu überhören. Es gleichet jenen im Uebermaass Dienstbeflissenen die, ehe sie alles gehört haben, hineilen und darum den Auftrag verkehrt ausrichten, oder auch den Hunden, welche beim blossen Geräusch aufbellen ohne zu beachten ob der Nahende Freund oder Feind ist. Auch der Unwille in seiner hitzigen ra-

φαινομένης διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν τῶν εἰς αὐτὸν ἢ τῶν αὐτοῦ, τοῦ ὀλιγωρεῖν μὴ προσήκοντος.

1) de an. α. 1. 403. 30: ὄρεξιν ἀντιλυπήσεως ἤ τι τοιοῦτον.

2) Rhet. β. 2. 1378. b. 1: καὶ πάσῃ ὀργῇ ἕπεσθαί τινα ἡδονὴν τὴν ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ τιμωρήσασθαι· ἡδὺ μὲν γὰρ τὸ οἴεσθαι τεύξεσθαι ὧν ἐφίεται. ἀκολουθεῖ γὰρ καὶ ἡδονή τις διά τε τοῦτο καὶ διότι διατρίβουσιν ἐν τῷ τιμωρεῖσθαι τῇ διανοίᾳ· ἡ οὖν τότε γινομένη φαντασία ἡδονὴν ἐμποιεῖ, ὥσπερ ἡ τῶν ἐνυπνίων.

3) a. o. O. 34: ἀνάγκη τὸν ὀργιζόμενον ὀργίζεσθαι ἀεὶ τῶν καθ' ἕκαστόν τινι, οἷον Κλέωνι ἀλλ' οὐκ ἀνθρώπῳ. — b. 3: οὐδεὶς δὲ τῶν φαινομένων ἀδυνάτων ἐφίεται αὐτῷ, ὁ δ' ὀργιζόμενος ἐφίεται δυνατοῦ αὐτῷ.

schen Art hört Etwas, aber hört nicht den ganzen Befehl, sondern drängt hin zur Vergeltung. Dass ein bestimmtes Vorliegendes Beleidigung oder Beeinträchtigung ist, giebt die Vernunft oder die Vorstellung an die Hand, der Unwille aber gleichsam schliessend, dass man dem zu begegnen habe, bricht sofort los.“[1])

Die Angabe, welche der Unwille voraussetzt, ist das Urtheil der Vernunft: dieses ist eine Beleidigung. Die Vernunft ist daher nicht wie bei der *ἐπιθυμία μετὰ λόγου* das blosse Medium vermittelst dessen das eigentliche Object des Strebens die Freude uns bewusst wird, sondern das Vernunfturtheil selbst enthält das Object. Da jedoch auch die blosse Vorstellung den Unwillen erregen kann, so ist diese Form des Strebens ebenso wie die Begierde auch den vernunftlosen Wesenheiten, den Thieren eigen, und die Unterscheidung, die Aristoteles zwischen Begierde und Unwillen rücksichtlich ihrer Beziehung zur Vernunft macht, kann nicht eine definitorische Bedeutung haben, sondern ist nur eine den Menschen betreffende Beobachtung.

In beiden Arten des Strebens tritt das Object zunächst durch Wahrnehmung, Vorstellung oder Vernunft in das Bewusstsein und wird sofort von der Begierde oder dem Unwillen als Zweck erfasst und verwirklicht. Beide Formen des Strebens führen zu unvernünftigen Handlungen, weil sie erstens Etwas zum Zwecke machen was die Vernunft überhaupt nicht als Zweck gelten lässt, wie das bloss Freu-

1) Eth. N. η. 7. 1149. 25: ἔοικε γὰρ ὁ θυμὸς ἀκούειν μέν τι τοῦ λόγου παρακούειν δέ, καθάπερ οἱ ταχεῖς τῶν διακόνων, οἳ πρὶν ἀκοῦσαι πᾶν τὸ λεγόμενον ἐκθέουσιν, εἶτα ἁμαρτάνουσι τῆς προστάξεως, καὶ οἱ κύνες πρὶν σκέψασθαι εἰ φίλος, ἂν μόνον ψοφήσῃ ὑλακτοῦσιν· οὕτως ὁ θυμὸς διὰ θερμότητα καὶ ταχυτῆτα τῆς φύσεως ἀκούσας μέν, οὐκ ἐπίταγμα δ' ἀκούσας, ὁρμᾷ πρὸς τὴν τιμωρίαν. ὁ μὲν γὰρ λόγος ἢ ἡ φαντασία ὅτι ὕβρις ἢ ὀλιγωρία ἐδήλωσεν, ὁ δ' ὥσπερ συλλογισάμενος ὅτι δεῖ τῷ τοιούτῳ πολεμεῖν χαλεπαίνει δὴ εὐθύς.

dige oder die Vorstellung der Vergeltung, weil zweitens die Verwirklichung des Zweckes eintritt, ohne dass die Vernunft zu Worte kommt. Beide Erscheinungen liegen in der Natur jener Formen des Strebens begründet. Sie finden in der Auffassung des Einzelnen, dieses ist süss oder dieses ist eine Beleidigung, das ganze ihrem Charakter adäquate Object vor; Streben und Vorstellung decken sich vollständig und die Vorstellung wird eben deshalb, weil das Streben sie schlechthin bejaht, zum Zweck.

Das Streben ist es was die blosse Vorstellung zum Zweck macht. Die bestimmte Natur des Strebens, die Begierde oder der Unwille, ist es was diese bestimmte Vorstellung, Freude oder Vergeltung zum Zweck macht. Die Uebereinstimmung der Vorstellung und der Form des Strebens bedingt den unverzögerten Eintritt der Handlung und damit das Ueberhören der Aeusserungen der Vernunft.

Soll demnach die Vernunft nicht überhört werden, so wird erforderlich sein dass sich Streben und Vorstellung nicht in einer solchen Uebereinstimmung befinden. Dieses wiederum kann nur stattfinden, wenn das Streben derartig ist dass es der Vorstellung des Einzelfalles gegenüber eine gewisse Selbstständigkeit bewahrt, indem es sich zu derselben nicht absolut sondern hypothetisch bejahend verhält. Die Bedingung unter welcher die Bejahung der Vorstellung stattfindet, kann nur der Inhalt des Strebens sein. Ein solcher Inhalt ist das Gute, und die Form des Strebens welche diesen Inhalt hat, ist der Wille.

γ. Der Wille.

Die Schwierigkeit die darin liegt, dass dem Willen, der durchaus nichts anderes als blosses Streben ist [1]), das Gute zum Inhalt gegeben werden soll, ohne es mit dem Denken

1) de an. γ. 10. 433. 23: ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις. de mot. an. 6. 700. b. 22: βούλησις δὲ καὶ θυμὸς καὶ ἐπιθυμία πάντα ὄρεξις.

zu vermischen, lässt sich nicht verkennen; aber es ist zu einem Theile wenigstens die nämliche Schwierigkeit welche auch im Verhältniss der Begierde und des Unwillens zu ihrem Objecte vorliegt. Die Wahrnehmung, die Vorstellung, das Denken sind in gleicher Weise als Erkenntnissthätigkeiten oder als bloss kritische Thätigkeiten durchaus unterschieden von den Formen des Strebens, dem Willen, der Begierde und dem Unwillen [1]); nichts desto weniger aber muss das Freudige in irgend welcher Weise auch schon in der dauernden Natur der Begierde liegen, wenn diese als *τοῦ ἡδέος ὄρεξις* und nicht als *ὄρεξις ἀντιλιπήσεως* oder *ὄρεξις ἀγαθοῦ* im Unterschiede von Zorn und Willen Realität haben soll. Eine Realität aber hat das Streben gegenüber der Wahrnehmung, weil es eine eigene Form des sinnlichen Bewusstseins ist (*τὸ δ' εἶναι αὐτῇ πλείω*). Das Freudige und die Vergeltung tritt der Begierde und dem Zorn nicht als ein Fremdes entgegen, sondern der Inhalt der Wahrnehmung und Erkenntniss des Einzelfalles steht in einer durch die bleibende Beschaffenheit jener Strebeformen bedingten Wahlverwandschaft mit ihnen. So wenig man sagen kann, in der Begierde ist das Freudige als Wahrnehmung enthalten, so wenig kann man sagen im Willen ist das Gute als Begriff enthalten. Der Begierde immanirt das Freudige in gleicher Weise wie dem Willen das Gute dort als Begehrtes hier als Gewolltes.

Grösser wird die Schwierigkeit in der Lehre vom Willen dadurch dass Begierde und Unwille nur wirksam werden, wenn die Wahrnehmung das den Strebeformen entsprechende Object ins Bewusstsein führt, und dieses analoger Weise auch für den Willen gelten müsste. Dort kann

1) de mot. an. 6. 700. b. 18: ταῦτα δὲ πάντα ἀνάγεται εἰς νοῦν καὶ ὄρεξιν. καὶ γὰρ ἡ φαντασία καὶ ἡ αἴσθησις τὴν αὐτὴν τῷ νῷ χώραν ἔχουσιν· κριτικὰ γὰρ πάντα —. βούλησις δὲ καὶ θυμὸς καὶ ἐπιθυμία πάντα ὄρεξις.

jenes im Einzelfall stattfinden weil die Wahrnehmung eines Gegenstandes der Freude erregt unmittelbar das Object der Begierde enthält; dagegen führt die Wahrnehmung oder die Vernunftauffassung einer herannahenden Gefahr keineswegs eine Vorstellung des Guten, hier der Tapferkeit mit sich, und doch ist eben dieses allein das Object auf welches sich der Wille bezieht. Man sollte nun erwarten Aristoteles werde den Process etwa so fassen: Der Einzelfall erregt die Vorstellung der Gefahr, die Vernunft setzt den Begriff des Guten, der Tapferkeit, das Allgemeine dem Einzelfall gegenüber, und der Wille bejaht nun das Allgemeine seiner Verwirklichung im Einzelnen nach. In diesem Falle hätten wir eine den Zweckbegriff erkennende Vernunftthätigkeit, wie sie Reinkens annimmt und Kunstwissenschaft oder hier ethische Wissenschaft nennt. Hierfür aber finden sich keinerlei auch nur halbwegs hinreichende Belege in den Schriften des Aristoteles. Er nimmt zwar eine gewisse Selbstständigkeit des Willens gegenüber den Vorstellungen die der Einzelfall mit sich führt an, er unterscheidet hierdurch den Willen von der Begierde und den Unwillen, dass er auch auf Solches gerichtet ist dessen Erreichung nicht in unserer Macht liegt, während der Unwille aufhört wenn man keine Möglichkeit der Befriedigung desselben absieht; aber eine dem Willen in der Feststellung des Zweckbegriffes vorausgehende Vernunftthätigkeit berührt er nicht, sondern weist den Zweck als Einzelnes einfach dem Willen zu, verlegt den Zweckbegriff dagegen in die Vernunft, welche den Willen, also auch den concreten Zweck, bereits voraussetzt.

Der Wille als zwecksetzende Thätigkeit involvirt an sich gar keinen Vernunftbegriff, sondern ist eine Function des unvernünftigen Seelentheils der ὄρεξις. Es heisst mit Recht von dem Vorsatze im Unterschiede vom Willen er sei nicht wie dieser blosses Streben, sondern eine Verbindung von

Vernunft und Streben [1]). Wenn Aristoteles gelegentlich in der Logik sagt: Aller Wille findet in der vernünftigen Seele statt [2]), so ist damit wohl eine Abhängigkeit des Willens vom Vernunftbesitz zugestanden aber der Wille weder zu einer Vernunftform gemacht noch sein Inhalt zu einem begrifflichen. Im Gegentheile, Aristoteles behauptet ausdrücklich in der Psychologie der Wille sei eine ὄρεξις, und eine Bewegung in Folge des Vernunftschlusses setzt den Willen als Bewegungsursache voraus [3]).

Auch in der Untersuchung in welcher Aristoteles den Zweck als Object des Willens behandelt, erhalten wir keine ausreichenden Angaben. An sich und in Wahrheit sei das Gute Gegenstand des Willens; jedem Einzelnen aber das was ihm als das Gute erscheint; dem Tüchtigen das wahrhaft Gute, dem Schlechten jedes Beliebige [4]). Man dürfe daher nicht sagen derjenige welcher einem Unrichtigen nachgehe, wolle überhaupt nicht; ebenso wenig richtig ist die Ansicht, es gebe überhaupt keinen bestimmten Gegenstand des Willens, sondern jeder wolle was ihm gut dünkt. Die Menge wird durch das Freudige getäuscht, indem dieses ihr fälschlich als das Gute erscheint; das Maass und die Richtschnur für das wahrhaft Gute ist das Urtheil des tüchtigen Mannes [5]). Der Tüchtige beurtheilt jedes Ding richtig und überall erscheint ihm das Wahre. Für jede Natur giebt es ein ihr eigenthümliches Schöne und Freudige und dadurch

1) d. mot. an. 6. 700. b. 22: βούλησις δὲ καὶ θυμὸς καὶ ἐπιθυμία πάντα ὄρεξις, ἡ δὲ προαίρεσις κοινὸν διανοίας καὶ ὀρέξεως.

2) Top. δ. 5. 126. 12: ὁμοίως δὲ καὶ εἰ ἡ φιλία ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ, οὐκ ἂν εἴη βούλησίς τις· πᾶσα γὰρ βούλησις ἐν τῷ λογοστικῷ.

3) de an. γ. 10. 433. 23: ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις· ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογοσμὸν κινῆται, καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται.

4) Eth. N. γ. 6. 1113. 23: φατέον ἁπλῶς μὲν καὶ κατ᾽ ἀλήθειαν βουλητὸν εἶναι τἀγαθόν, ἑκάστῳ δὲ τὸ φαινόμενον; τῷ μὲν σπουδαίῳ τὸ κατ᾽ ἀλήθειαν εἶναι, τῷ δὲ φαύλῳ τὸ τυχόν.

5) a. o. O. 15 — b. 2.

zumeist zeichnet der Tüchtige sich aus dass er überall das Wahre sieht [1]).

Urtheilen *κρίνειν*, sehen *ὁρᾶν* und scheinen *φαίνεσθαι* sind nun aber so unbestimmte zum Theil bildliche Bezeichnungen, dass sich von ihnen aus auf die Natur des Guten oder des Zweckes kein sicherer Rückschluss machen lässt.

Auf den Einwurf: „Alle Menschen folgen ihren Vorstellungen über die sie keine Gewalt haben, und je nach der Beschaffenheit des Einzelnen erscheint ihm auch der Zweck", erwidert Aristoteles: „wir sind aber Herren über unsere Beschaffenheit und hiermit auch über unsere Vorstellungen" [2]).

Hier wird wenigstens die Vorstellung als dem Willen vorausgehend gedacht, aber die Vorstellung oder das Urtheil dem der Wille folgt bezieht sich auf das Einzelne (*ἐν ἑκάστοις ὁρᾶν*). Hier wäre nun der Punkt auf den sich jene Annahme: Aristoteles lehre eine den richtigen Einzelzweck feststellende Vernunftthätigkeit, allenfalls berufen könnte. Freilich ist diese Vernunftthätigkeit nicht der *νοῦς πρακτικός*, sie findet auch keine weitere Berücksichtigung in der Ethik, und ihre Bedeutung wird zudem sehr reducirt durch die unmittelbar noch folgenden Reflexionen. Wenn nämlich behauptet wird: „Das Streben nach dem Zwecke ist nicht Sache freier Wahl, sondern man muss von Geburt das Auge besitzen welches schön zu urtheilen und das wahrhaft Gute zu wählen vermag. Wer hiermit von Natur schön ausgestattet ist, das ist wohlgebildet und besitzt das Schönste und Grösste was ihm kein Anderer zu lehren oder mitzu-

1) a. o. O. 29: ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἑκάστοις τ' ἀληθὲς αὐτῷ φαίνεται — καὶ διαφέρει πλεῖστον ὁ σπουδαῖος τῷ τἀληθὲς ἐν ἑκάστοις ὁρᾶν.

2) Eth. N. γ. 1114. a. 31: εἰ δέ τις λέγοι ὅτι πάντες ἐφίενται τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ, τῆς δὲ φαντασίας οὐ κύριοι, ἀλλ' ὁποῖός ποθ' ἕκαστός ἐστι, τοιοῦτο καὶ τὸ τέλος φαίνεται αὐτῷ· εἰ μὲν οὖν ἕκαστος ἑαυτοῦ τῆς ἕξεώς ἐστί πως αἴτιος, καὶ τῆς φαντασίας ἔσται πως αὐτὸς αἴτιος.

theilen vermag" [1]); so meint Aristoteles auch in dem Falle dass der Zweck ein naturbestimmter wäre, bliebe die Tugend doch dadurch ein Freiwilliges dass der Tüchtige das Uebrige (*τὰ λοιπά*) freiwillig thut, und auch der Schlechte bleibt, wenn auch nicht in Bezug auf den Zweck, so doch in der Handlung selbst Herr seines Thuns [2]). Diese Einschränkung gewinnt um so grössere Bedeutung als Aristoteles auch die Charakterbeschaffenheit, die *ἕξις* und *ἀρετή* aus den Einzelhandlungen ableitet und ihr um jener willen Freiwilligkeit zuspricht [3]). Hieraus folgt nun unmittelbar dass die Vernunftthätigkeit welche der Handlung, trotz aller Unfreiwilligkeit der Zweckauffassung, den Charakter der Freiwilligkeit sichert, in Folge deren man trotz eines schlechten Zweckes gut handeln kann, an die Stelle des schlechten Zweckes den guten Zweck setzt. Diesen guten Zweck kann sie nicht aus der Auffassung des Einzelfalles gewinnen, denn hierin machte sich eben die angeborene Beschaffenheit geltend, sie kann ihn daher nur aus dem Denken schöpfen, im Denken aber giebt es nur Allgemeines, der Zweck kann also nur ein Allgemeines oder der Zweckbegriff sein. Die Vernunft setzt dem in Folge einer falschen Vorstellung angestrebten Einzelzwecke den Zweckbegriff entgegen; die Begriffe der Tugend, des Kunstwerkes, der Gesund-

1) a. o. O. b. 5: ἡ δὲ τοῦ τέλους ἔφεσις οὐκ αὐθαίρετος, ἀλλὰ φῦναι δεῖ ὥσπερ ὄψιν ἔχοντα, ᾗ κρινεῖ καλῶς καὶ τὸ κατ' ἀλήθειαν ἀγαθὸν αἱρήσεται. καὶ ἔστιν εὐφυής, ᾧ τοῦτο καλῶς πέφυκεν· τὸ γὰρ μέγιστον καὶ κάλλιστον, καὶ ὃ παρ' ἑτέρου μὴ οἷόν τε λαβεῖν μηδὲ μαθεῖν, ἀλλ' οἷον ἔφυ, τοιοῦτον ἕξει.

2) Eth. N. γ. 7. 1114. b. 17: εἴτε τὸ μὲν τέλος φυσικόν, τῷ δὲ τὰ λοιπὰ πράττειν ἑκουσίως τὸν σπουδαῖον ἡ ἀρετὴ ἑκούσιόν ἐστιν, οὐδὲν ἧττον καὶ ἡ κακία ἑκούσιον ἂν εἴη· ὁμοίως γὰρ καὶ τῷ κακῷ ὑπάρχει τὸ δι' αὑτὸν ἐν ταῖς πράξεσιν καὶ εἰ μὴ ἐν τῷ τέλει.

3) a. o. O. b. 30: οὐχ ὁμοίως δὲ αἱ πράξεις ἑκούσιοί εἰσι καὶ αἱ ἕξεις· τῶν μὲν γὰρ πράξεων ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τοῦ τέλους κύριοί ἐσμεν, εἰδότες τὰ καθ' ἕκαστα, τῶν ἕξεων δὲ τῆς ἀρχῆς. β. 2. 1103. b. 30: αὗται (πράξεις) γάρ εἰσι κύριαι καὶ τοῦ ποιὰς γενέσθαι τὰς ἕξεις.

heit. Da diese Begriffe der Vernunftthätigkeit angehören welche die Auffassung des Einzelzweckes und den auf ihn gerichteten Willen bereits voraus setzt, so gehören sie der das Zweckmässige oder das Mittel, die Handlung bestimmenden Vernunftthätigkeit zu. Hiermit aber geht die ganze Vernunftbestimmung, soweit sie für die tugendhafte Handlung von Wichtigkeit ist, in diese Vernunftthätigkeit über die den Zweck bereits voraus setzt, und es wird begreiflich, dass Aristoteles jene Vorstellung oder jenes Urtheilen, Schauen, welches dem Willen sein Object zuführte, selbst wenn er es als eine Vernunftthätigkeit ansah, in Folge völlig aus dem Auge verliert und den Zweck schlechthin dem Willen, also dem Streben, das Zweckmässige aber der Vernunft zuweist. Der Zweck wird vom Willen erfasst, das Zweckdienliche dagegen, welches sich nur mittelst des Vernunftbegriffes bestimmen lässt, von der Vernunft.

Mit diesen Angaben wird man sich bezüglich der Aristotelischen Lehre vom Willen begnügen müssen und es kann nur noch nachgewiesen werden, dass der Zweck als Gegenstand des Willens der Einzelzweck, der Zweck als Inhalt der Vernunftthätigkeit, welche die Handlung bestimmt, dagegen der Zweckbegriff, das Allgemeine ist.

Die Vernunftthätigkeit, welche die Handlung bestimmt und den Willen bereits voraussetzt, erkannten wir als die Berathschlagung. Der Zweckbegriff bildet darnach ein wesentliches Moment der Berathschlagung selbst, sie setzt nicht ihn, sondern den Willen voraus. Aristoteles unterscheidet demnach ausdrücklich den von der Berathschlagung vorausgesetzten Einzelzweck von dem in ihr enthaltenen Allgemeinen [1]). Hieraus ist zu erklären dass er jenen Zweck mit bildlichen aus der Wahrnehmungswelt entlehnten Worten wie *φαίνεσθαι, ὁρᾶν, φαντασία, ὄψις* in Verbindung bringt,

1) Eth. N. γ. 2. 1110. b. 32. vgl. 1111. 5.

dass er uns nirgends über die den Zweck auffassende Vernunftthätigkeit Genaueres mittheilt, ja die lehrhafte Ueberlieferung desselben überhaupt verneint, was nur beim Einzelnen nie beim Allgemeinen stattfinden kann.

Damit stimmen ferner alle Stellen überein die diesen Punkt behandeln. Der Zweck ist Gegenstand des Willens, wir wollen heilen, glücklich sein. Hätte Aristoteles den allgemeinen Zweckbegriff im Auge gehabt, so würde er im ersten Falle nicht gesagt haben: *θέμενοι τέλος τι*, sondern *γνῶσιν ἔχοντες τοῦ τέλους*, wie er auch dort, wo er die Wichtigkeit der Erkenntniss des Zweckes, und damit der ethischen Wissenschaft für das Handeln betont, sagt: *ἆρ' οὖν καὶ πρὸς τὸν βίον ἡ γνῶσις αὐτοῦ (τοῦ τέλους) μεγάλην ἔχει ῥοπήν* [1]); er würde im zweiten Falle sagen: *τὴν ὑγίειαν, τὴν εὐδαιμονίαν βουλόμεθα*, und nicht *ὑγιαίνειν* oder *εὐδαιμονεῖν*. Eudemus paraphrasirt im Allgemeinen richtig: Der Arzt fragt (berathschlagt) nicht ob man genesen soll oder nicht, sondern etwa ob man sich Bewegung machen soll, der Gymnastiker nicht ob man sich wohl befinden soll oder nicht, sondern ob man Ringübungen anstellen soll. Ebenso berathschlagt keine andere Kunst über die Zwecke, denn wie in den theoretischen Wissenschaften die Voraussetzungen Principien sind, so ist in den praktischen der Zweck Princip und Voraussetzung. Weil dieses gesund sein soll, muss dieses geschehen damit jenes werde [2]).

Vergleicht man nun hiermit die Angabe des Aristoteles über denselben Punkt: „Das Gesunde wird indem man so

1) Eth. N. α. 1. 1094. 22.

2) Eth. E. β. 1227. b. 25: οὔτε γὰρ ἰατρὸς σκοπεῖ εἰ δεῖ ὑγιαίνειν ἢ μή, ἀλλ' εἰ περιπατεῖν ἢ μή, οὔτε ὁ γυμναστικὸς εἰ δεῖ εὖ ἔχειν ἢ μή, ἀλλ' εἰ παλαῖσαι ἢ μή. ὁμοίως δ' οὐδ ἄλλη οὐδεμία περὶ τοῦ τέλους· ὥσπερ γὰρ ταῖς θεωρητικαῖς αἱ ὑποθέσεις ἀρχαί, οὕτω καὶ ταῖς ποιητικαῖς τὸ τέλος ἀρχὴ καὶ ὑπόθεσις. ἐπειδὴ δεῖ τόδε ὑγιαίνειν, ἀνάγκη τοδὶ ὑπάρξαι, εἰ ἔσται ἐκεῖνο.

denkt: weil die Gesundheit ein Solches ist, ist nothwendig damit das Gesunde werde, dass dieses geschieht“ [1]), so fällt die grössere Genauigkeit des Aristotelischen Ausdrucks ins Auge. Das was Eudemus den Zweck als Voraussetzung (*ὑπόθεσις*) nennt „*δεῖ τόδε ὑγιαίνειν*“ holt Aristoteles in dem Conditionalsatz „*εἰ ὑγιὲς ἔσται*“ nach, unterscheidet davon aber den Obersatz des Schlusses (*πρότασις*) in dem *ἐπειδὴ τοδὶ ὑγίεια*. Eudemus dagegen übergeht die *πρότασις* und es gewinnt den Anschein als wäre sie bereits in der *ὑπόθεσις* enthalten. Beide Begriffe sind aber streng zu scheiden, wenn auch ihr Inhalt als der Zweck scheinbar ein gleicher ist. Die *ὑπόθεσις* bezeichnet den Zweck als Gegenstand des Willens, als Voraussetzung ohne die überhaupt keine Berathschlagung, kein praktisches Denken eintritt; die *βουλή* setzt schlechterdings die *βούλησις* voraus. Dagegen könnte die Einsicht *τοδὶ ὑγίεια*, der Inhalt der *πρότασις*, niemals den Eintritt der *βουλή* begründen, denn eine theoretische Einsicht ist an sich noch kein praktisches Motiv. Die Voraussetzung, die *ὑπόθεσις* als Gegenstand des Willens, macht das Denken zu einem praktischen, die *πρότασις*, der Erkenntnissinhalt, macht es zu einem wissenschaftlichen. Ob und inwieweit die *ὑπόθεσις*, der auf den Zweck gerichtete Wille, ein begriffliches Moment voraussetzt bleibt unerörtert. Dass aber die *πρότασις* die begriffliche Fassung des Zweckes enthält geht aus den Worten *τοδὶ ὑγίεια* deutlich hervor und wird sich noch weiter bestätigen. Man kann hiernach nicht mit Reinkens schliessen: weil die Berathschlagung den Zweck als Gegenstand des Willens voraussetzt, setzt sie auch den Zweckbegriff voraus. Sie setzt den Zweck voraus sofern sie ohne gewollten Zweck nicht eintritt, also sofern er Zweck ist. Sie setzt den Zweckbegriff wie jede Einsicht nur insofern voraus, als sie als Berath-

1) Metaph. ζ. 7. 1032. b. 6: γίγνεται δὴ τὸ ὑγιὲς νοήσαντος οὕτως· ἐπειδὴ τοδὶ ὑγίεια, ἀνάγκη, εἰ ὑγιὲς ἔσται, τοδὶ ὑπάρξαι.

schlagung ihn nicht zu erkennen hat, sie setzt ihn nicht voraus weil es der Zweckbegriff ist, sondern weil es überhaupt ein Begriff ist; sie setzt ihn nicht als etwas ausser ihr Seiendes voraus, sondern nimmt ihn in sich auf, in den Process ihres Denkens. Nur hierdurch wird die Einheit der im Handeln stattfindenden Vernunftthätigkeit gewahrt und man kommt nicht in die schlimme Lage einen Theil der Vernunftbestimmungen aus dem Berathschlagenden Thätigkeit entfernt zu haben und dann doch eine berathschlagende Vernunft als die einzige zu erkennen, die Aristoteles im Handeln wirksam denkt; oder die Berathschlagung als Syllogismus aufzufassen, und von diesem Syllogismus nur den Untersatz der Berathschlagung, der Obersatz dem Willen zusprechen zu müssen.

Diese Unterscheidung scheint mir auch durch die Bemerkung nothwendig, nach welcher Aristoteles den Kindern einen Willen zuspricht. Unwille, Wille und Begierde haben die Kinder von Geburt an; das Schlussvermögen aber und die Vernunft tritt erst in der weiteren Entwickelung hervor. Um der Vernunft willen bedarf das Streben der Kinder einer erziehenden Pflege [1]). Wenn der Wille eine Naturgabe ist und der Wille den Zweck setzt, während die Vernunft erst später hinzutritt, so wird wohl auch die Naturanlage des *εὐφυής* in Folge deren er den Zweck richtig wie mit einem angeborenen Auge dafür begabt wählt, nicht auf ein begriffliches Denken zu beziehen sein [2]). Darum spricht Aristoteles zwar den Handlungen der Thiere und Kinder Freiwilligkeit zu [3]), während er es für unmöglich

1) Polit. η. 15. 1334. b. 22: θυμὸς γὰρ καὶ βούλησις, ἔτι δὲ ἐπιθυμία καὶ γενομένοις εὐθὺς ὑπάρχει τοῖς παιδίοις, ὁ δὲ λογισμὸς καὶ ὁ νοῦς προϊοῦσιν ἐγγίνεσθαι πέφυκεν. — 27: ἕνεκα μέντοι τοῦ νοῦ τὴν τῆς ὀρέξεως (ἐπιμέλειαν).

2) Eth. N. γ. 7. 1114. b. 5: ἡ δὲ τοῦ τέλους ἔφεσις οὐκ αὐθαίρετος, ἀλλὰ φῦναι δεῖ ὥσπερ ὄψιν ἔχοντα.

3) Eth. N. γ. 2. 1111. 18: κυριώτατα δ' εἶναι δοκεῖ, ἐν οἷς ἡ πρᾶξις

hält, dass ein Thier (und wohl auch das Kind) unenthaltsam sein kann, weil ihm die Bedingung hierzu, die Erkenntniss des Allgemeinen, *τῶν καθόλου ὑπόληψις*, fehlt, die er anderen Ortes den Zweckbegriff, die erste Prämisse nennt[1]. Will man also einen Unterschied zwischen dem Zweck, sofern er als Gegenstand des Willens von der Berathschlagung vorausgesetzt wird und sofern er als Begriff zum Inhalte der berathschlagenden Thätigkeit gehört machen, so könnte man in jenem Falle nur an den concreten Einzelzweck denken, an das *δεῖ τόδε ὑγιαίνειν*, in diesem an den Zweckbegriff das allgemeine *τοδὶ ὑγίεια*. Ein Weiteres wird uns von Aristoteles nicht überliefert.

δ. Der Vorsatz (προαίρεσις).

Scheinbar eine vierte Form des Strebens begegnet uns im Vorsatz. Aristoteles definirt den Vorsatz immer als *ὄρεξις βουλευτική*, nie als *βούλησις βουλευτική* und ebenfalls nie als *ἐπιθυμία βουλευτική* oder *θυμὸς βουλευτικός*[2]. Da Aristoteles das Streben gemeiniglich als den Gattungsbegriff bezeichnet unter den er Willen, Unwillen und Begierde zusammenfasst, so hätte man keinen Grund hier eine andere Bedeutung zu vermuthen, wenn es nicht auffiele, dass er den nämlichen Begriff dort anwendet, wo eine der Arten, nämlich der Wille, scheinbar ausgeschlossen gedacht werden muss: Der Vorsatz ist nicht Wille denn der Wille ist auf den Zweck, der Vorsatz auf die Verwirklichung des Zweckes, auf die Handlung, das Mittel bezogen. Der Vorsatz ist Prinzip der Handlung als bewegende Ursache, der Wille erfasst den Zweck.

καὶ οὗ ἕνεκα. b. 8: τοῦ μὲν γὰρ ἑκουσίου καὶ παῖδες καὶ τἆλλα ζῷα κοινωνεῖ, προαιρέσεως δ' οὔ.

1) Eth. N. η. 5. 1147. b. 3: ὥστε καὶ διὰ τοῦτο τὰ θηρία οὐκ ἀκρατῆ, ὅτι οὐκ ἔχει τῶν καθόλου ὑπόληψιν. vgl. ζ. 12. 1143. b. 4.

2) Eth. N. γ. 5. 1113. 10: ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις· ἐκ τοῦ βουλεύσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν.

Andererseits ist der Vorsatz auch nicht Begierde und ebensowenig Unwille, denn jene richtet sich nur auf das Freudige, dieser seiner stürmischen Art nach hat am wenigsten mit dem Vorsatz gemein. Der Vorsatz ist berathschlagtes Streben. Es setzt dieses offenbar voraus dass das Streben unter den Einfluss der *βουλή* getreten ist. Wenn man die Angabe im Sinne hat: die Begierde und überhaupt das Streben hat in gewisser Weise an der Vernunft Antheil indem es auf dieselbe achtet und ihr folgt[1]; so liegt allerdings die Vermuthung nahe Aristoteles habe unter der *ὄρεξις* des Vorsatzes auch die Begierde und den Unwillen befasst, sofern sie sich der Vernunft folgsam erweisen. Es würde hiermit das Streben in demjenigen Vorsatze der eine tapfere Handlung zur Folge hat die Form des *θυμός* haben, in derjenigen der Mässigkeit die Form der *ἐπιθυμία*. Diese Vorstellung gewinnt noch mehr an Glaubwürdigkeit wenn Aristoteles bei der Charakteristik des Mässigen sagt: Wie das Kind nach der Vorschrift des Erziehers leben muss, so die Begierde nach der Vernunft; darum muss das Begehrungsvermögen des Mässigen mit der Vernunft harmoniren, denn Beide haben das Schöne zum Ziel, denn der Mässige begehrt was er soll wie und wann er soll, und dieses eben gebietet auch die Vernunft[2]. Als diese Vernunft aber haben wir die im Vorsatz mit dem Streben sich vereinigende *βουλή* kennen gelernt. Wenn aber Aristoteles in der Definition der Tapferkeit zwar sagt: Die Tapferen handeln um des Guten willen, der Unwille aber leistet ihnen Hülfe;

1) Eth. α. 13. 1102. b. 30: τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως, ᾗ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν.

2) Eth. γ. 15. 1119. b. 13: ὥσπερ γὰρ τὸν παῖδα δεῖ κατὰ τὸ πρόσταγμα τοῦ παιδαγωγοῦ ζῆν, οὕτω καὶ τὸ ἐπιθυμητικὸν κατὰ τὸν λόγον. διὸ δεῖ τοῦ σώφρονος τὸ ἐπιθυμητικὸν συμφονεῖν τῷ λόγῳ: σκοπὸς γὰρ ἀμφοῖν τὸ καλόν, καὶ ἐπιθυμεῖ ὁ σώφρων ὧν δεῖ καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε· οὕτω δὲ τάττει καὶ ὁ λόγος.

dagegen aber auch betont: „Die Tapferkeit ist nicht denjenigen zuzusprechen, welche durch Schmerz und Unwillen in die Gefahr getrieben werden. Dieses durch Unwillen bedingte natürliche Verhalten wird zur Tapferkeit durch Hinzunahme (*προσλαβοῦσα προαίρεσιν*) des Vorsatzes und des Zweckes, jene dagegen handeln weder um des Schönen willen noch wie die Vernunft es vorschreibt, sondern aus Erregung“ [1]); so denkt Aristoteles offenbar den *θυμός* nicht als in den Vorsatz einbegriffen, sondern lässt diesen als ein Anderes, und weil in diesem das Streben einbegriffen ist, eben auch dieses als ein Anderes zu dem Unwillen hinzutreten. Es ist daher wahrscheinlich dass Aristoteles an der zuerst angezogenen Stelle eine freiere Ausdrucksweise befolgt, wie er denn auch in der That das *ἐπιθυμεῖν* dem *ὀρέγεσθαι* gleich setzt [2]). Wie nun Aristoteles sich dieses Verhältniss genauer gedacht hat scheint mir nicht mit Sicherheit erkennbar zu sein. Am meisten Wahrscheinlichkeit hat es für mich, dass Aristoteles das im Vorsatze wirksame Streben dem Willen näher stehend dachte als der Begierde und dem Unwillen. Wie der Wille ein qualificirtes Streben, nämlich das Streben nach dem Guten ist, so erweist sich auch das Streben im Vorsatze darin qualificirt, dass es mit der Vernunft übereinstimmt. Während Aristoteles das Begehren den Zorn, die Furcht unter den Affecten aufzählt findet sich weder der Wille noch das Streben unter ihnen und man dürfte veranlasst sein diese zu den Verhaltungsweisen (*ἕξεις*) zu rechnen [3]). Hierfür spricht

1) Eth. γ. 11. 1116. b. 30: οἱ μὲν οὖν ἀνδρεῖοι διὰ τὸ καλὸν πράττουσιν, ὁ δὲ θυμὸς συνεργεῖ αὐτοῖς. — 1117. 2: οὐ δή ἐστιν ἀνδρεῖα τὰ δι' ἀλγηδόνος ἢ θυμοῦ ἐξελαυνόμενα πρὸς τὸν κίνδυνον. φυσικωτάτη δ' ἔοικεν ἡ διὰ τὸν θυμὸν εἶναι, καὶ προσλαβοῦσα προαίρεσιν καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἀνδρεία εἶναι. οὐ γὰρ διὰ τὸ καλὸν οὐδ' ὡς ὁ λόγος, ἀλλὰ διὰ τὸ πάθος.

2) Eth. N. γ. 15. 1119. 32: ἐπιθυμοῦντι γὰρ καὶ ὀρεγομένῳ.

3) Eth. N. β. 4. 1105. b. 20: ἐπεὶ οὖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία ἐστί, πάθη δυνάμεις ἕξεις —. λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν, ὀργήν, φῶβον, θράσον etc.

fast zwingend dass Aristoteles anderen Ortes in der *ὄρεξις* des Vorsatzes nicht nur den Willen mit befasst denkt, sondern beide Elemente in den Begriff der *ἠθικὴ ἕξις* aufnimmt und dieser die Functionen zuweist welche sonst der Wille und das im Vorsatz enthaltene Streben ausüben [1]). Man könnte hiernach etwa die zwecksetzende Thätigkeit der *βούλησις* und die in Gemeinschaft mit der Vernunft bewegende Thätigkeit der *ὄρεξις* als zwei Functionen des qualificirten Strebens ansehen, während die Begierde und der Unwille in ihrer pathologischen Natur eben nur *συνεργοί* der Handlungen blieben.

f. Der Zweckbegriff und die Berathschlagung.

Der Zweck, der Arzt soll heilen, steht fest. Die Berathschlagung hat zu bestimmen wie und wodurch dieses geschehen soll.

Das wodurch der Zweck verwirklicht wird ist das Mittel oder die Handlung. Wir berathschlagen wie wir zu handeln haben. Da die Berathschlagung nur die Handlung zu bestimmen hat, da sie weder allgemeine Einsichten noch Einzelerkenntnisse zu gewinnen vermag, ist sie zunächst auch nur ein formaler ganz inhaltloser Begriff [2]). Ihre Aufgabe, die Handlung vernünftig zu bestimmen kann sie ohne dass sie einen vernünftigen Inhalt gewinnt nicht lösen. Kann sie diesen selbst nicht beschaffen, so hat sie ihn zu ent-

1) Eth. N. ζ. 2. 1139. 32: προαιρέσεως (ἀρχή) δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος· διὸ οὔτ' ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας οὔτ ἄνευ ἠθικῆς ἐστὶν ἕξεως ἡ προαίρεσις· vgl. Eth. ζ. 13. 1145. 4: καὶ ὅτι οὐκ ἔσται ἡ προαίρεσις ὀρθὴ ἄνευ φρονήσεως οὐδ' ἄνευ ἀρετῆς.

2) Eth. N. γ. 5. 1112. b. 34: οὐδὲ δὴ τὰ καθ' ἕκαστα οἷον εἰ ἄρτος τοῦτο ἢ πέπεπται ὡς δεῖ· αἰσθήσεως γὰρ ταῦτα. Eth. N. ζ. 2. 1139. b. 7: βουλεύεται περὶ τοῦ ἐσομένου καὶ ἐνδεχομένου. de mem. 1. 449. b. 27: τοῦ μὲν παρόντος αἴσθησις, τοῦ δὲ μέλοντος ἐλπίς, τοῦ δὲ γενομένου μνήμη.

lehnen. Wie sie den Inhalt nicht selbstständig gewinnt so kann sie ihn auch nicht vermehren oder irgend modificiren. Ihre ganze Aufgabe besteht darin Erkenntnisse anzuwenden oder praktisch zu machen. Woher jene Erkenntnisse entlehnt werden, aus welchen Wissenschaften, ist für die Berathschlagung zunächst gleichgültig und kann a priori keinerlei Beschränkung finden. Es können Sätze der Mathematik und Physik ebenso gut eine Verwerthung finden wie das auf den Einzelfall bezügliche Wahrnehmungsurtheil. Die Einsicht, dass zwei Punkte durch die gerade Linie die nächste Verbindung finden, kann für das Handeln so gut benutzt werden, als die Wahrnehmung eines dazwischenliegenden Hindernisses ihre praktische Verwerthung im Einzelfall aufhebt. Der Inhalt der Berathschlagung ist nicht einmal auf die Einsichten der Handelnden beschränkt, denn in wichtigen Fällen nehmen wir Mitberather zum Beistande und benutzen ihre Einsichten und ihre Kräfte als die unsrigen [1]). Will jemand ein Kunstwerk schaffen so wendet er sich an Berather, an die Alten und Neuen, an Sachverständige und Laien je nach seinem Bedürfnisse. Will er eine technische Regel wissen, so wendet er sich an die Kunstverständigen, ob er zu dem Urtheile der Zeitgenossen das Zutrauen hat oder die Poietik des Aristoteles consultirt ist begrifflich gleichgültig. Bedarf er eines unbefangenen Wahrnehmungsurtheiles so zieht er den aller Theorie möglichst Fernstehenden herbei, das Kind oder den gemeinen Mann von der Strasse.

Die Bejahung der Frage, erkennst du dieses? (*εἰ ἄρτος τοῦτο*), ist es naturgetreu gemalt? und die Definition welche uns den Zweck und das Wesen der bildenden Kunst erschliesst, haben zu der Berathschlagung ganz das nämliche

1) Eth. N. γ. 5. 1112. b. 10: συμβούλους δὲ παραλαμβάνομεν εἰς τὰ μεγάλα, ἀπιστοῦντες ἡμῖν αὐτοῖς ὡς οὐχ ἱκανοῖς διαγνῶναι. 27: τὰ γὰρ διὰ τῶν φίλων δι' ἡμῶν πως ἐστίν.

Verhältniss, es sind Erkenntnisse welche sie in sich aufnimmt um den Zweck im Werke zu verwirklichen.

Man kann nun allerdings a priori annehmen, dass von allen diesen Erkenntnissen die wichtigste der Zweckbegriff sein wird; dass jedermann der heilen, bilden, tugendhaft handeln will, seine Berathschlagung mit der Frage beginnt: was ist der wahre Begriff der Gesundheit, des Kunstwerkes, der Tugend? Der Zweckbegriff wird daher für den ganzen weiteren Verlauf der Berathschlagung durchaus bestimmend werden, ihr den Inhalt und die Richtung vorschreiben. Aber eben durch diese eingreifende Bedeutung des Zweckbegriffes würde die Erörterung desselben die blos formale Seite des *λόγος*, die als Berathschlagung erkannt ward, überschreiten und zur Bestimmung der Qualität, der *ὀρθότης*, des *λόγος* übergehen. Da Aristoteles uns erst im sechsten Buche sagen will was der *ὀρθὸς λόγος* ist, so berührt er dieses zunächst nicht weiter, sondern charakterisirt nur noch das ganz formale Verhältniss der Berathschlagung zum Vorsatz als dessen Bestandtheil sie überhaupt in die Untersuchung eingeführt ward.

g. Der Process der Berathschlagung.

Nachdem man sich ein Ziel gesetzt hat, fragt man, wie und wodurch es sich verwirklichen lässt. Wenn es auf mehrfache Weise ausführbar erscheint, fragt man nach der besten und leichtesten; giebt es nur ein Mittel, so fragt man wie es durch dieses geschieht und wodurch wiederum das letztere bedingt wird; und so fährt man fort bis man zu der letzten Ursache gelangt, die im Processe des Auffindens das Letzte ist [1]). Ein solches Letztes muss es in der Be-

1) Eth. N. γ. 5. 1112. b. 15: ἀλλὰ θέμενοι τέλος τι, πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται σκοποῦσι, καὶ διὰ πλειόνων μὲν φαινομένου γίνεσθαι διὰ τίνος ῥᾷστα καὶ κάλλιστα ἐπισκοποῦσι, δι' ἑνὸς δ' ἐπιτελουμένου πῶς διὰ τούτου

rathschlagung geben, wenn sie nicht ins Endlose fortgehen soll [1]). Ein solches Letztes worüber keine Berathschlagung stattfinden kann, ist das Einzelne als Erkenntnissobject des Wahrnehmungsurtheils [2]). Weil die Berathschlagung auf die Handlung abzweckt, weil diese im Gebiete des Einzelnen stattfindet, ist es nothwendig dass der Berathschlagende bis zur letzten Bedingung, über deren Vorhandensein oder Nicht-Vorhandensein das Wahrnehmungsurtheil entscheidet, hinabsteigt. Ohne dieses Schlussglied wäre die Berathschlagung ebenso gewiss effectlos als sie ohne den zuvor gewollten Zweck unmöglich wäre. Dieses Schlussglied der Vorstellungsreihe ist bei jeder Berathschlagung nothwendig ob sie diese oder jene Qualität hat, es ist ein integrirender Bestandtheil auch des bloss formal gefassten Begriffes. Das Wahrnehmungsurtheil muss das Letzte in der Berathschlagung sein und zugleich das Erste in der Ausführung [3]). Wenn die Berathschlagung z. B. an der Forderung anlangt: es seien für die Ausführung der projectirten Handlung Geldmittel nothwendig, so kann die Auffassung des Thatbestandes, des vorliegenden Falles, entweder sagen, es sind keine solchen vorhanden, oder sie sind vorhanden. Im ersten Falle hat sich die ganze Schlusskette als kraftlos erwiesen und der Wille der sie hervorrief bleibt effectlos auf sich beruhen, man steht von der Handlung ab [4]). Im anderen Falle schreitet man ohne Weiteres zur Verwerthung

---

ἔσται κἀκεῖνο διὰ τίνος, ἕως ἂν ἔλθωσιν ἐπὶ τὸ πρῶτον αἴτιον, ὃ ἐν τῇ εὑρέσει ἔσχατόν ἐστιν.

1) Eth. N. γ. 5. 1113. 2: εἰ δὲ ἀεὶ βουλεύσεται, εἰς ἄπειρον ἥξει.

2) a. o. O. 1112. b. 34: ἡ δὲ βουλὴ περὶ τῶν αὐτῷ πρακτῶν — οὐδὲ δὴ τὰ καθ᾽ ἕκαστα, οἷον εἰ ἄρτος τοῦτο ἢ πέπεπται ὡς δεῖ· αἰσθήσεως γὰρ ταῦτα.

3) a. o. O. 23: καὶ τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει.

4) a. o. O. 24: κἂν μὲν ἀδυνάτῳ ἐντύχωσιν ἀφίστανται, οἷον εἰ χρημάτων δεῖ, ταῦτα δὲ μὴ οἷόν τε πορισθῆναι.

des als vorhanden Erkannten, was soeben erst Gegenstand des Wahrnehmungsurtheils war, wird Gegenstand der Ausführung [1]). Wenn der auf den Zweck gerichtete Wille die Bedingung des Eintretens der Berathschlagung ist, wenn die allgemeinen Einsichten der Berathschlagung den Charakter der Wissenschaftlichkeit geben, so ist das Einzelurtheil die Bedingung ihres Erfolges.

Es erscheint aber fraglich, ob mit der Erfüllung dieser Bedingung der Erfolg wirklich schon eintritt, ob das Wahrnehmungsurtheil, als letztes Glied der Berathschlagung, und die Anwendung dieses Urtheils, als erstes Moment der Handlung, nicht noch einen Einigungspunkt voraussetzen der demnach erst das wirklich Letzte und Erste wäre. In der That unterscheidet Aristoteles zwischen dem letzten Moment in dem Auffinden, dem Wahrnehmungsurtheil, das er wiederum das Erste in der Ausführung sein lässt, und dem Letzten zu dem die Berathschlagung hinabführt, dem Prinzip der Handlung. Aristoteles sagt nämlich: Es hört ein jeder auf zu suchen wie er handeln soll, wenn er das Prinzip auf sich selbst zurückgeführt hat, und zwar in sich auf das Herrschende, denn dieses ist das sich Entschliessende (oder: das sich etwas Vorsetzende *τὸ προαιρούμενον*) [2]). Offenbar muss das sich Entschliessende Letzte und Erste etwas anderes sein als das Letzte in der Berathschlagung oder das Wahrnehmungsurtheil. Das *ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει* und das *εἰς ὃ ἀναγάγῃ τὴν ἀρχήν* muss daher unterschieden werden.

---

1) Eth. N. γ. 1112. b. 26: καὶ τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει — ἐὰν δὲ δυνατὸν φαίνεται, ἐνχειροῦσι πράττειν.

2) a. o. O. 1113. 5: παύεται γὰρ ἕκαστος ζητῶν πῶς πράξει, ὅταν εἰς αὑτὸν ἀναγάγῃ τὴν ἀρχήν, καὶ αὑτοῦ εἰς τὸ ἡγούμενον· τοῦτο γὰρ τὸ προαιρούμενον.

α. Das ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει.

Aristoteles sagt: In der Berathschlagung kann man in zwei Punkten irren, entweder in der allgemeinen Erkenntniss oder in dem Wahrnehmungsurtheil, entweder beispielsweise darin dass alles schwere Wasser schädlich sei, oder darin dass dieses bestimmte Wasser schwer ist [1]). Es wird hiernach der Berathschlagungsprozess seinem Anfangs- und Endgliede nach in die zwei Prämissen des Syllogismus zusammengefasst. Die obere Prämisse enthält den Zweckbegriff, die untere das auf den vorliegenden Fall bezogene Wahrnehmungsurtheil [2]). Sind beide Urtheile vorhanden, so tritt als Schlusssatz die Handlung ein [3]). Dass also unter dem *ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει* nichts anderes gemeint ist als die *περὶ τῶν καθ᾽ ἕκατα δόξα ὧν ἄσθησις ἤδη κυρία* [4]) oder die Prämisse die das *δυνατόν* auffasst [5]) oder das *ἔσχατον*, welches zweite Prämisse ist [6]), bedarf zunächst keines eingehenderen Nachweises. Wenn ich erkenne, dass dieses Bestimmte gut ist und dieses dann vollführe, so ist das Letzte in der Berathschlagung oder die untere Prämisse eben auch das Erste in der Ausführung. Nicht so durchsichtig ist die Frage nach dem Prinzip der Handlung der *ἀρχὴ τῆς πράξεως*.

β. Das προαιρούμενον.

Ein jeder hört auf zu untersuchen wie er handeln solle wenn er das Prinzip auf sich selbst, und in sich auf das Herrschende zurückgeführt hat, dieses nämlich ist das sich

1) Eth. N. ζ. 9. 1142. 21.
2) a. o. O. 12. 1143. b. 5.
3) de mot. an. 7. 701. 12.
4) Eth. N. γ. 5. 1147. 25.
5) de mot. an. 7. 701. 25.
6) Eth. N. ζ. 12. 1143. b. 3: τοῦ ἐσχάτου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως.

Entschliessende. Das sich Entschliessende und Herrschende wird Prinzip *ἀρχή* der Handlung genannt. Anderen Ortes bezeichnet Aristoteles die *ἀρχὴ πράξεως* als *ἔσχατον τοῦ πρακτικοῦ νοῦ* [1]), sie ist demnach der Einigungspunkt von Vernunft und Streben. Was bedeutet das *ἡγούμενον*? Brandis ergänzt ohne Weiteres „das Leitende (die Vernunft“) [2]). Dieser in späterer Zeit, namentlich bei den Stoikern, übliche Sprachgebrauch, nach welchem *τὸ ἡγούμενον* Vernunft bedeutet, scheint für die Interpreten maassgebend gewesen zu sein. So ist der gelehrte Strebaeus wohl durch die Autorität Cicero's zu der Auffassung gelangt: Die Vernunft berathschlagt und beschliesst, das Streben führt aus [3]). Auch Garve übersetzt: Die sich zum Handeln entschliessende Vernunft. Selbst Acciaiolus, der unter dem Einflusse des Byzantiners Arygropylos schrieb (venit in hanc urbem summus philosophus ut juventutem litteris graecis ac bonis artibus erudiret), hält das *ἡγούμενον* (antecedens) für die ratio activa sive potentia electiva [4]). Auch Zell und Michelet kommen über die Vorstellung, dass die

1) de an. γ. 10. 433. 15: Der Satz „οὗ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ· τὸ δ᾽ ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως“ darf nicht mit *Brandis* (Handbuch II. 1138) übersetzt werden: „Einen Zweck verfolgt auch jede Strebung; denn das worauf sie gerichtet ist Anfang (Prinzip) des praktischen Geistes, sofern der Endpunkt jener Anfang der Handlung ist.“ Zu ἔσχατον darf nicht ὀρέξεως, sondern muss τοῦ πρακτικοῦ νοῦ ergänzt werden.

2) *Brandis*, Handbuch II. 1383.

3) *Strebaei* in tres Arist. Eth. Nik. libr. commt. Parisiis 1549: mens quae in homine obtinet principatum, ut in civitate rex, de rebus consilium capit. Consultatio igitur et electio mentis est. Executio appetitus et instrumentorum.

4) Donati Acciaioli Florentini Prooemium in expos. libr. Eth. Arist. 1478. Nam in consultando ac perquirendo aliquis tunc desinit procedere ulterius in consultatione cum accessit ad principium quod collocatur in se ipso, id est cum id principium a quo incipiendum est operari redigit in suam potestatem, et cum reducit idem in antecedens sui ipsius, id est in potestatem electivam et rationem electivam suimet quae dicitur antecedens.

Vernunft das sich Entschliessende und Herrschende sei, nicht hinaus.

Der Anlass zu dieser Interpretation gab neben jenem späteren Sprachgebrauch das Bild dessen sich Aristoteles bedient. Aristoteles sagt ganz kurz: „Dieses wird beleuchtet durch die Staatsformen der Alten, wie sie Homer darstellt; denn die Könige verkündeten was sie vorher beschlossen dem Volke“ [1]). Fasst man die Könige als die Vernunft, das Streben als das Volk auf, so fällt der Entschluss die *προαίρεσις* in die Vernunft. Der Entschluss (*προαίρεσις*) wäre denkbar ohne das Streben (*ὄρεξις*), wie das Beschliessen (*ἃ προέλοιντο*) der Könige schon geschehen sein muss um dem Volke verkündigt zu werden. Aber diese Theorie widerspricht der Aristotelischen Denkweise durchaus. Aristoteles nennt den Entschluss *προαίρεσις* nie einen Act der Vernunft, stellt ihn vielmehr zu der blossen Vernunftthätigkeit in einen Gegensatz [2]). Die *προαίρεσις* ist ohne das Streben ganz ebenso wenig denkbar wie ohne die Vernunft, sie wird immer als *ὄρεξις βουλευτική* definirt. Das Bild kann daher nicht auf die zwei Bestandtheile des Vorsatzes gehen, sondern die Könige sind der Vorsatz, das Volk bezeichnet die Handlung oder die Ausführung des Vorsatzes. Alsdann aber ist auch das *ἡγούμενον* nicht die Vernunft. In der That spricht sowohl der Aristotelische Sprachgebrauch als der begriffliche Zusammenhang gegen jene übliche Ansicht. Aristoteles gebraucht die Worte *ἡγεῖσθαι*, *ἡγεμών*, *ἡγεμονικός* nicht zur Bezeichnung des Verhältnisses der Vernunft zum Strebevermögen. Die einzige Stelle, die mir bekannt ist, an welcher Aristoteles im Hinblick

1) Eth. N. γ. 5. 1113. 7: δῆλον δὲ τοῦτο καὶ ἐκ τῶν ἀρχαίων πολιτειῶν, ἃς Ὅμηρος ἐμιμεῖτο· οἱ γὰρ βασιλεῖς ἃ προέλοιντο ἀνήγγελον τῷ δήμῳ.

2) Rhet. γ. 16. 1417. a. 23: μὴ ὡς ἀπὸ διανοίας λέγειν, ὥσπερ οἱ νῦν, ἀλλ' ὡς ἀπὸ προαιρέσεως.

auf die Vernunft sagt: „*εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων*“ [1]) hat einen ganz allgemeinen Sinn und ist, wie Hartenstein richtig erkannte, auf die Theorie nicht auf das Verhältniss der Vernunft zum Streben zu beziehen. Nur in den beiden Nacharistotelischen Schriften in der Rhetorik an Alexander und dem Buche über die Welt herrscht die stoische Terminologie. Hier heisst es: die Seele nimmt mittelst der Philosophie die Vernunft zu ihrem Führer an [2]). Dort wird gesagt: wie der Feldherr der Erhalter des Heeres ist, so ist die Vernunft in Folge der Erziehung Führerin (*ἡγεμών*) des Lebens [3]).

Weit wichtiger ist es dass die Grosse Ethik den Stoischen Begriff zwar kennt, seine Anwendung auf die Aristotelische Ethik aber mit der grössten Entschiedenheit zurückweist.

Die Grosse Ethik lehrt: In dem Falle findet Tugend statt, wenn die rechte Vernunftthätigkeit mit der tugendhaften Beschaffenheit der Erregungen übereinstimmt (*σύμμετρος ᾖ*), und ebenso die Erregungen mit der Vernunft [4]). Wenn sie von dieser Beschaffenheit sind, dann stimmen sie mit einander überein, die Vernunft gebietet immer das Beste und die wohl beschaffenen Erregungen vollbringen gern das Gebot der Vernunft.

Wenn nun die Vernunftthätigkeit schlecht beschaffen ist, die Erregungen dagegen gut sind, so tritt weil die Vernunft

1) Eth. N. κ. 7. 1177. 13.

2) de m. 1. 391. 11: ἡ γοῦν ψυχὴ διὰ φυλοσοφίας, λαβοῦσα ἡγεμόνα τὸν νοῦν.

3) Rhet. πρὸς 'Αλ. 1. 1421. 23: ἔτι δὲ ὥσπερ ὁ στρατηγός ἐστι σωτὴρ στρατοπέδου, οὕτω λόγος μετὰ παιδείας ἡγεμών ἐστι βίου.

4) Eth. M. β. 7. 1206. b. 9: τότε γάρ φαμεν εἶναι ἀρετήν, ὅταν ὁ λόγος εὖ διακείμενος τοῖς πάθεσι ἔχουσι τὴν οἰκείαν ἀρετὴν σύμμετρος ᾖ, καὶ τὰ πάθη τῷ λόγῳ.

ihren Dienst versagt keine tugendhafte Handlung ein, denn die Tugend besteht eben aus Beidem. Wenn man nun auch hiernach von der Tugend keinen schlechten Gebrauch machen kann, so ist doch keineswegs, wie die Anderen (*οἱ ἄλλοι*, wohl die Sokratiker und Stoiker) meinen, der *λόγος* schlechthin Prinzip (*ἀρχή*) und Beherrscher (*ἡγεμών*) der Tugend, sondern dieses ist in höherem Grade die Erregung. Es muss nämlich eine vernunftlose Neigung zum Schönen schon früher vorhanden sein und die Vernunft hernach hinzutretend zustimmen und urtheilen[1]). Dieses kann man schon an den Kindern beobachten die noch ohne Vernunft leben; denn in ihnen bestehen ohne Vernunft schon Triebe die auf das Gute gerichtet sind, die Vernunft aber tritt später hinzu und wenn sie beistimmt bewirkt sie dass das Gute gethan wird. Nimmt man dagegen die Vernunft als Prinzip des Guten an, so folgen die Erregungen keineswegs immer als Gleichgesinnte ihr nach, sondern wirken oft ihr entgegen. Darum ist auch die rechtbeschaffene Erregung mehr Prinzip der Tugend als die Vernunft[2]).

Die grosse Ethik fasst also das *ἡγούμενον* jedenfalls nicht als die Vernunft auf. Gesetzt aber man thäte dieses,

1) a. o. O. 12: οὕτω γὰρ διακείμενα συμφωνήσουσι πρὸς ἄλληλα, ὥστε τὸν μὲν λόγον προστάττειν ἀεὶ τὸ βέλτιστον, τὰ δὲ πάθη ῥᾳδίως εὖ διακείμενα ποιεῖν ὃ ἂν ὁ λόγος προστάττῃ. ἂν οὖν ὁ λόγος φαύλως ᾖ διακείμενος, τὰ δὲ πάθη εὖ, οὐκ ἔσται ἀρετὴ ἐκλείποντος τοῦ λόγου· ἐξ ἀμφοτέρων γὰρ ἡ ἀρετή. ὥστ' οὐδὲ κακῶς χρῆσθαι ἐνδέχεται ἀρετῇ. ἁπλῶς δ' οὐχ, ὡς οἴονται οἱ ἄλλοι, τῆς ἀρετῆς ἀρχὴ καὶ ἡγεμών ἐστιν ὁ λόγος, ἀλλὰ μᾶλλον τὰ πάθη. δεῖ γὰρ πρὸς τὸ καλὸν ὁρμὴν ἄλογόν τινα πρῶτον ἐγγίνεσθαι (ὃ καὶ γίνεται), εἶθ' οὕτως τὸν λόγον ὕστερον ἐπιψηφίζοντα εἶναι καὶ διακρίνοντα. Ob man hier die gewöhnliche Bedeutung des Activs „abstimmen lassen" oder die gleichfalls gebräuchliche „zustimmen" zu finden hat, lässt sich nicht entscheiden, da Pol. ε. 1. 1301. b. 25. nicht bestimmend sein kann. Für den Sinn ist es gleichgültig.

2) a. o. O. 28: διὸ μᾶλλον ἀρχῇ ἔοικε πρὸς τὴν ἀρετὴν τὸ πάθος εὖ διακείμενος ἢ ὁ λόγος. Die Vorstellung der Symphonie entnahm die grosse Ethik wohl der Stelle Eth. N. γ. 15. 1119. b. 15.

so würde sich die Schwierigkeit ergeben dass die berathschlagende Vernunft in ihrer Thätigkeit aufhört, wenn sie das Prinzip auf sich selbst oder, da dieses zu unwahrscheinlich ist, auf die Vernunft als auf ein von der *βουλή* Unterschiedenes zurückgeführt hat. Es müsste von der Vernunft, die Vernunft als Prinzip unterschieden werden; es müsste in dem Vorsatz neben der *ὄρεξις* und der *βουλή*, die ihn zur *βουλευτικὴ ὄρεξις* machen, noch ein drittes Moment bestehen, welches in der Definition keinen Ausdruck gefunden hat, ungeachtet dasselbe das eigentliche Prinzip ist. Es liegt hierin in der That vorläufig noch eine Ungenauigkeit, denn die Vernunft muss, um sich mit dem Streben im Vorsatze zu vereinigen, wie das weiterhin ausgeführt wird, über das Berathschlagen hinausgehen, zur *φάσις* zum *κρίνειν* werden[1]); aber auch dann ist sie noch nicht Prinzip der Handlung, nicht *ἡγούμενον*, und deshalb kann Aristoteles schon hier von dem Prinzip der Handlung, der Vereinigung zweier Elemente reden, deren Eines noch der genaueren Bestimmung bedarf.

Der Paraphrast hat zwar bemerkt dass die Sache so einfach, wie es dem Bilde nach scheint, nicht ist, aber auch er lässt sich irreleiten. Er sagt: wir führen das Prinzip der Handlung auf unseren Willen zurück, unser Urtheil aber und unseren Willen auf den Vorsatz der eben das Prinzip der Handlung ist[2]). Ist der Vorsatz das Prinzip wie der Paraphrast richtig bemerkt, so ist er auch das *ἡγούμενον* und das *προαιρούμενον*. Indem der Paraphrast aber hier die *βούλησις* hineinträgt und von der *κρίσις* unterscheidet, verliert er den richtig erfassten Einigungspunkt wieder aus dem Auge und erklärt das Bild, für *προέλοιντο* ohne Be-

1) Eth. N. ζ. 10. 1142. b. 13 u. 33.

2) ἀνάγομεν γὰρ τὴν μὲν τοῦ πράγματος τοῦ ζητουμένου ἀρχὴν εἰς τὴν ἡμετέραν βούλησιν· τὴν δὲ ἡμετέραν κρίσιν καὶ βούλησιν, εἰς τὴν προαίρεσιν, ἥτις ἐστὶν ἀρχὴ ἤδη τῆς πράξεως.

denken *προκριθέν* schreibend, dahin: Die Könige verkünden das mittelst Berathschlagung vorher Beurtheilte dem Volke gleichsam als dem Vorsatze, damit es geschehe [1]. Er übersieht dass er selbst den Vorsatz das Prinzip genannt hat, während im Bilde der Schwerpunkt auf den Königen ruht, er übersieht auch dass Aristoteles ausdrücklich den Vorsatz als Einheit von Vernunft und Streben *ὄρεξις βουλευτική* nennt.

Die *ἀρχὴ πράξεως*, das *ἡγούμενον*, das *προαιρούμενον* ist weder die Vernunft noch das Streben, sondern, wie die Grosse Ethik richtig lehrt, die harmonische Vereinigung beider, der Mensch als Ganzes; *ἄνθρωπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων* sagt Aristoteles kurz vorher [2]) und anderen Ortes schreibt er noch viel deutlicher: Der Vorsatz ist strebende Vernunft oder denkendes Streben und ein solches Prinzip ist der Mensch [3]).

Im Vorsatz finden Vernunft und Streben das *κοινὸν εἶδος* mittelst dessen sie beide bewegend wirken [4]). Der Vorsatz ist ein dem Denken und Streben Gemeinsames [5]) und eben darum Prinzip der Handlung. Wenn der Vorsatz das Prinzip ist so kann die Vernunftthätigkeit bis zu ihm hinabführen, in ihm ihren Endpunkt haben, da sie eben durch Hinzutritt des anderen Elementes begrenzt wird, in eine Symphonie beider ausläuft. Im Vorsatz ist das *ἔσχατον τοῦ πρακτικοῦ νοῦ*, die *ἀρχὴ τῆς πράξεως* [6]).

---

1) Paraphr.: εἰσάγειν γὰρ τοὺς βασιλεῖς μετὰ τὴν βουλὴν τὸ προκριθὲν ἀπαγγέλλοντας τῷ δήμῳ, ὥσπερ τῇ προαιρέσει, ὥστε πραχθῆναι.

2) Eth. N. γ. 5. 1112. b. 32.

3) Eth. N. ζ. 2. 1139. b. 5: διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος.

4) de an. γ. 10. 433. 21: εἰ γὰρ δύο, νοῦς καὶ ὄρεξις ἐκίνουν, κατὰ κοινὸν ἄν τι ἐκίνουν εἶδος.

5) de m. an. 6. 700. b. 23: ἡ δὲ προαίρεσις κοινὸν διανοίας καὶ ὀρέξεως.

6) de an. γ. 10. 433. 17.

Dass diese Auffassung der Grossen Ethik den Aristotelischen Gedanken richtig wiedergiebt, erhellt auch aus der Unterscheidung der vernünftigen und vernunftlosen Vermögen in der Metaphysik. Da die vernünftigen Vermögen zugleich das Entgegengesetzte bewirken würden, dieses aber unmöglich ist, so muss etwas Anderes das Herrschende (*κύριον*) sein, ich meine das Streben oder den Vorsatz [1]).

Während demnach die zweite Prämisse des praktischen Syllogismus eine blosse Erkenntniss ist, gesucht und gefunden werden kann, zur *ζήτησις* und *ἀνάλυσις* gehört, ist das *ἔσχατον τοῦ πρακτικοῦ νοῦ* Bestandtheil des Schlusssatzes, der *προαίρεσις*, die *ἀρχὴ τῆς πράξεως*.

C. Der λόγος in den einzelnen ethischen Tugenden.

Nachdem Aristoteles im dritten Buch die Vernunftthätigkeit des *λόγος* als Berathschlagung und als Bestandtheil des Vorsatzes, der *προαίρεσις* bestimmt hat, ist die Bedeutung der Voraussetzung „*τὸ μὲν οὖν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν κοινὸν καὶ ὑποκείσθω*“ in so weit kenntlich geworden als dieses ohne die *ὀρθότης* des *λόγος* zu berühren, also der formalen Seite nach geschehen kann. Aristoteles beschliesst daher diese Untersuchung mit dem Resultat: Das was wir uns vorsetzen, berathschlagen, anstreben, zu vollbringen liegt in unserer Macht, der Vorsatz ist daher ein auf Gegenstände unserer Machtsphäre gerichtetes berathschlagtes Streben, denn indem wir in Folge der Berathschlagung urtheilen, streben wir der Berathschlagung gemäss [2]). An die Stelle des *κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον* ist das *κατὰ τὴν βούλευσιν* getreten; die endgültige Definition des

---

1) Metaph. Θ. 5. 1048. 8: αὗται μὲν γὰρ πᾶσαι μία ἑνὸς ποιητική, ἐκεῖναι δὲ τῶν ἐναντίων, ὥστε ἅμα ποιήσει τἀναντία. τοῦτο δὲ ἀδύνατον. ἀνάγκη ἄρα ἕτερόν τι εἶναι τὸ κύριον· λέγω δὲ τοῦτο ὄρεξιν ἢ προαίρεσιν. ὁποτέρου γὰρ ἂν ὀρέγηται κυρίως τοῦτο ποιήσει, —.

2) Eth. N. γ. 5. 1113. 10: ὄντος δὲ τοῦ προαιρετοῦ βουλευτοῦ ὀρεκ-

ὀρθὸς λόγος, die in Aussicht gestellt wurde, muss mithin auch eine genauere Bestimmung der *βούλευσις* geben. Dieses geschieht im sechsten Buche.

Zunächst geht Aristoteles auf die Charakteristik der einzelnen ethischen Tugenden ein, um in ihnen die Geltung des allgemeinen Grundbegriffes der Ethik des Mittelmaasses aufzuweisen. Da dieses Mittelmaass für einen Jeden ein anderes, je nach dem Einzelfall ein verschiedenes ist, und den Einzelfall eben die in demselben thätige Vernunft, der *λόγος* zu bestimmen hat, so wird auch bei jeder einzelnen Tugend eine Berufung auf den *λόγος* stattfinden müssen, welcher die allgemeinen Angaben im Einzelfall zu ergänzen hat [1]). Diese Abhängigkeit der Einzeltugenden vom *ὀρθὸς λόγος* macht es nothwendig, dass die Definition desselben (*τί ἐστιν ὁ ὀρθὸς λόγος*) zugleich sein Verhältniss zu den anderen Tugenden beleuchtet (*πῶς ἔχειν πρὸς τὰς ἄλλας ἀρετάς*) [2]).

Das Furchterregende für den Menschen ist der Grösse und dem Mehr oder Weniger nach ein verschiedenes. Man kann dasselbe mehr oder weniger fürchten, oder solches fürchten was überhaupt nicht furchterregend ist. Das Fehlen liegt darin, dass man fürchtet was man nicht fürchten soll, oder so wie man es nicht fürchten soll, oder wann man nicht soll und in mehr solchen Beziehungen. Derjenige nun welcher duldet und fürchtet was er soll und um dessenwillen er soll und wie und wann er soll, und in gleicher Weise sich muthig zeigt ist ein Tapferer, denn der Tapfere duldet und handelt angemessen und so wie die Ver-

---

τοῦ τῶν ἐφ' ἡμῖν, καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν· ἐκ τοῦ βουλεύσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν.

1) Eth. N. ζ. 1. 1138. b. 20: τὸ δὲ μέσον ἐστὶν ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει.

2) vgl. Eth. N. β. 2. 1103. b. 33; γ. 5. 1113. 12; ζ. 1. 1138. b. 20—34.

nunft es bestimmt (*ὡς ἂν ὁ λόγος*) [1]). Die zwei Momente auf welche alles Gewicht gelegt wird, sind das Wollen des Guten als Zweck und die vernünftige Ueberlegung des Vorsatzes [2]). Da die Ueberlegung und Vernunft einen Entschluss hervorrufen kann, welcher aus anderen Motiven als aus tugendhafter Gesinnung hervorgeht, so wird sich die wahre Tapferkeit in plötzlichen und nicht vorhergesehenen Gefahren zeigen, denn hier handelt man mehr in Folge der bleibenden Beschaffenheit (*ἀπὸ ἕξεως*) als in Folge des Vernunftschlusses [3]).

Auch die Mässigkeit, als mittleres Verhalten in Bezug auf das Freudige [4]), richtet sich nach der rechten Vernunft [5]). Wie das Kind nach dem Willen des Erziehers leben soll, so muss das Begehren sich nach der Vernunft richten, und in dem Maassvollen wird das Begehrungsvermögen mit der Vernunft zusammenstimmen, weil beide ein gleiches Ziel verfolgen nämlich das Schöne. Wie der Maassvolle was, wie und wann er soll begehrt, so gebietet auch eben dieses die Vernunft [6]).

Das Schöne als Zweck (*σκοπὸς γὰρ τὸ καλόν*) wird demnach sowohl als Object des Willens als der Vernunft angesehen. Als das einzelne Erstrebte gehört es dem Willen,

---

1) Eth. N. γ. 10. 1115. b. 9.

2) a. o. O. 11. 1117. 5: προσλαβοῦσα προαίρεσιν καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἀνδρεῖα εἶναι.

3) a. o. O. 20.

4) Eth. N. γ. 13. 1117. b. 25: μεσότης ἐστὶ περὶ ἡδονὰς ἡ σωφροσύνη.

5) a. o. O. 15. 1119. 20: ὁ δὲ σώφρων οὐ τοιοῦτος, ἀλλ' ὡς ὁ ὀρθὸς λόγος.

6) a. o. O. b. 13: ὥσπερ γὰρ τὸν παῖδα δεῖ κατὰ τὸ πρόσταγμα τοῦ παιδαγωγοῦ ζῆν, οὕτω καὶ τὸ ἐπιθυμητικὸν κατὰ τὸν λόγον. διὸ δεῖ τοῦ σώφρονος τὸ ἐπιθυμητικὸν συμφωνεῖν τῷ λόγῳ· σκοπὸς γὰρ ἀμφοῖν τὸ καλόν, καὶ ἐπιθυμεῖ ὁ σώφρων ὧν δεῖ καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε· οὕτω δὲ τάττει καὶ ὁ λόγος.

als begrifflich Gedachtes, und dem entsprechend durch Berathschlagung im Einzelfall Aufgewiesenes, der Vernunft an.

Wie in der Mässigkeit so bestimmt in der Freigebigkeit die Vernunft das im Einzelfall richtige mittlere Verhalten, und des Sanftmüthigen Wille widerstrebt in dem Maasse der Erregung als er dem Gebote der Vernunft in allen Beziehungen des Einzelfalles sich zuneigt [1]).

In allen Einzeltugenden bleibt die Ergänzung der allgemeinen Angaben, die Bestimmung des Einzelfalles, der in den Handlungen selbst gegenwärtigen Vernunft vorbehalten. So betont Aristoteles auch bezüglich der Gerechtigkeit den Unterschied zwischen der Gesetzes-Kenntniss und dem Vermögen dasselbe im Einzelfall richtig anzuwenden. Die Leute meinen das Gerechte und Ungerechte zu kennen sei keine grosse Weisheit, denn leicht sei es die Sprache der Gesetze zu verstehen. Aber hierin liegt nicht das Gerechte, oder doch nur beiläufig, sondern in der Art wie das Gerechte geschieht und vollzogen wird. Das ist eine viel grössere Aufgabe als beispielsweise die blosse Kenntniss der Heilmittel, denn auch hier ist es zwar leicht zu wissen dass Honig, Wein, Helleboros, Brennen und Schneiden Heilmittel sind, wie man sie aber für die Gesundheit anzuwenden hat, bei welchem Individuum, in welchem Moment das ist kein Geringeres als eben die Fähigkeit ein Arzt zu sein selbst [2]).

Die allgemeinen Gesetze kann die blosse Theorie aufstellen, die Einzelhandlung muss die berathschlagende Vernunft der *λόγος* normiren. Schon im fünften Buche weist Aristoteles auf ein dieser Unterscheidung analoges Verhältniss in der Gesetzgebung des Staates hin, indem er zwi-

1) Eth. N. δ. 2. 1120. 25; 11. 1125. b. 33: βούλεται γὰρ ὁ πρᾶος ἀτάραχος εἶναι καὶ μὴ ἄγεσθαι ὑπὸ τοῦ πάθους, ἀλλ' ὡς ἂν ὁ λόγος τάξῃ, οὕτω καὶ ἐπὶ τούτοις καὶ ἐπὶ τοσοῦτον χρόνον χαλεπαίνειν.

2) Eth. N. ε. 13. 1137. 10.

schen dem Naturrecht und dem gesetzlichen Recht unterscheidet. Das natürliche Recht hat überall die gleiche Geltung und hängt nicht vom Gutdünken ab. Das gesetzliche Recht dagegen betrifft zunächst und an sich etwas Gleichgültiges und dieses erhält erst durch die gesetzliche Feststellung seinen Werth. Es trägt den lokalen wie zeitlichen Bedürfnissen Rechnung bis zu der Einzelgesetzgebung und den Psephismen hinab. Ein schlechthin unveränderliches Recht allerdings giebt es in menschlichen Dingen nicht, aber es lässt sich doch in dem Veränderlichen insoweit ein Unterschied machen, wie beispielsweise die rechte Hand gemeiniglich die stärkere ist und es doch nichts desto weniger auch Menschen giebt bei denen es die Linke ist. Für das ganze Gebiet der *ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν* kann es nur Regeln geben die eine grössere wie das natürliche Recht oder eine geringere Geltungssphäre haben wie das gesetzliche Recht [1]).

Das Psephisma, das Gesetz von kleinst-möglichem Geltungsgebiet, welches, wie z. B. der Beschluss zum Besten des Brasidas ein Opfer zu veranstalten, nur den Einzelfall betrifft enthält gar keine Regel, sondern höchstens eine Anwendung bestehender Gesetze; es gewinnt damit ganz den Charakter der Einzelhandlung und wird demnach wie diese das Resultat der berathschlagenden nicht der erkennenden Vernunft sein. Damit weist Aristoteles in der Charakteristik der letzten ethischen Tugend der Gerechtigkeit auf eine über die tugendhafte Thätigkeit des Einzelnen hinausgreifende Bedeutung der Berathschlagung oder des *λόγος* hin. So wenig die tugendhaften Einzelhandlungen die blosse Anwendung allgemeiner Normen sind, wie sie die Ethik feststellt, so wenig kann sich das Staatsleben mit den blossen Gesetzen begnügen, sondern es bedarf einer ergänzenden

1) Eth. N. ε. 10. 1134. b. 18—10.

vernünftigen Leitung. Das Gerechte wie das Gesetzliche sind ein Allgemeines, die Handlungen und Beschlüsse des Staates ein Einzelnes[1]). Die nämlichen Bestimmungen die für das Handeln des Einzelnen aufgewiesen wurden gelten für das Staatsleben.

IV. Die Definition des ὀρθὸς λόγος oder der Begriff der φρόνησις.

Der Schluss des ersten Buches hat auf psychologischer Grundlage ethische und dianoetische Tugend unterschieden. Der Anfang des zweiten Buches bestimmte vorläufig dass alle ethischen Tugendhandlungen nach der rechten Vernunft geschehen. Die Untersuchung über das Wesen der rechten Vernunft (*τί ἐστιν ὁ ὀρθὸς λόγος*) und ihr Verhältniss zu den übrigen Tugenden (*πῶς ἔχει πρὸς τὰς ἄλλας ἀρετάς*) wird im zweiten Buch hinausgeschoben. Im dritten Buch wird das Wesen des *λόγος* in der Berathschlagung erkannt, aber zugleich angegeben dass der *λόγος* als Berathschlagung nicht nur im ethischen Handeln, sondern auch in den Künsten Verwendung finde. Das vierte und fünfte Buch weist die Bedeutung des *λόγος* für jede einzelne ethische Tugend auf, und anlässlich der Gerechtigkeit erhalten wir eine Andeutung, dass analog dem Einzelleben auch der Staat einer berathschlagenden Vernunft bedarf.

Soll nun das sechste Buch eine Definition des *ὀρθὸς λόγος* wie er im ethischen Handeln wirksam ist enthalten, so kann die Aufgabe nur die sein, den weiteren Begriff des *λόγος*, den das dritte Buch entworfen, einzuschränken, nicht mehr den Gattungscharakter *τί ἐστιν ὁ ὀρθὸς λόγος*, sondern die Art *τίς τ᾽ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος* und damit die De-

1) Eth. N. ε. 10. 1135. 5: τῶν δὲ δικαίων καὶ νομίμων ἕκαστον ὡς τὰ καθόλου πρὸς τὰ καθ᾽ ἕκαστα ἔχει· τὰ μὲν γὰρ πραττόμενα πολλά, ἐκείνων δ᾽ ἕκαστον ἕν· καθόλου γάρ.

finition *καὶ τούτου τίς ὅρος* zu bestimmen. Da der Artbegriff nur durch die specifische Differenz gewonnen wird, da der *λόγος* oder die Berathschlagung eine dianoetische Vernunftthätigkeit ist, so kann die Definition des *ὀρθὸς λόγος* als Art nur durch eine Eintheilung der dianoetischen Tugenden geschehen, die den Gattungscharakter der Berathschlagung haben. Da es aber ausser den dianoetischen Tugenden die berathschlagender Natur sind noch andere giebt, so wird eine vollständige Definition auch auf den weitesten Begriff, die Vernunft selbst zurückgreifen müssen sie in Gattungen und Arten gliedernd, denn nur in diesem Falle wird der Frage des zweiten Buches *πῶς ἔχει πρὸς τὰς ἄλλας ἀρετάς* völlig genügt werden. Weil endlich jede dianoetische Thätigkeit zugleich das Entgegengesetzte umfasst, mit dem Richtigen das Falsche angiebt, so muss damit die dianoetischen Thätigkeiten Tugendcharakter gewinnen, auch die ihnen eigenthümliche, den Missbrauch ausschliessende *ὀρθότης* in die Definition Aufnahme finden.

Weil das sechste Buch diese Forderungen, die sich unmittelbar aus dem Untersuchungsgange der vorigen Bücher ergeben, nicht nur Punkt für Punkt löst, sondern diese seine Aufgabe im Eingange auf das präciseste gefasst angiebt, während die Grosse Ethik so wenig von dieser Systematik erkennen lässt, dass man sich kaum mit der Annahme beruhigen kann sie sei den Nikomachien gefolgt, so scheint mir die Annahme der Aristotelischen Abfassung dieses Buches eine Nothwendigkeit.

1. Die Fassung der Aufgabe bei Aristoteles.

Nachdem wir vorhin (in der Untersuchung über die ethischen Tugenden) angegeben haben, dass man das mittlere Verhalten und weder das Uebermaass noch den Mangel wählen müsse, das Mittelmaass aber dasjenige ist was die rechte

Vernunft als solches angiebt, so haben wir dieses letztere jetzt ins Auge zu fassen [1]).

Es ist zunächst zu betonen, dass Aristoteles den *ὀρθὸς λόγος* als einen bereits bekannten Terminus einführt, dass demnach der Ausdruck nichts anderes bezeichnet als seine stehende Bedeutung vom zweiten Buche an gewesen ist. Man darf daher weder, wie Stahr es in seiner Uebersetzung thut, ganz nach Bequemlichkeit dieses oder jenes Wort brauchen, am Ende des fünften Buches *λόγος* mit Vernunft, am Anfange des sechsten mit Begriff, einige Zeilen weiter mit Reflexion übertragen, noch auch mit Brandis am Eingange zwar richtige Vernunft, bei der ersten scheinbaren Schwierigkeit dagegen „wahrer Begriff" sagen. *λόγος* heisst hier nur Vernunft, *ὀρθὸς λόγος* richtige Vernunft.

Aristoteles begründet seine Absicht den *ὀρθὸς λόγος* in seiner Beziehung auf das ethische Handeln genauer zu erörtern mit dem mangelhaften Resultat der bisherigen Untersuchung.

In allen den genannten Fertigkeiten (den einzeln aufgezählten ethischen Tugenden) verhält es sich nämlich ebenso wie auch in den anderen; es giebt da ein Ziel auf welches hinblickend der Vernünftige sich in seinem Handeln bald angespannt, bald nachlassend verhält, und es giebt eine Bestimmung des Mittleren welches wir das Mittlere zwischen Uebermaass und Mangel nach Maassgabe der rechten Vernunft nannten. Wenn diese Angabe nun auch ihre Richtigkeit hat, so ist damit doch noch nichts Bestimmtes gesagt, denn auch in den übrigen Obliegenheiten für welche es eine Wis-

1) Eth. N. ζ. 1. 1138. b. 18: ἐπεὶ δὲ τυγχάνομεν πρότερον εἰρηκότες ὅτι δεῖ τὸ μέσον αἱρεῖσθαι καὶ μὴ τὴν ὑπερβολὴν μηδὲ τὴν ἔλλειψιν, τὸ δὲ μέσον ἐστὶν ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει, τοῦτο διέλωμεν. Völlig richtig fasst die Bedeutung des sechsten Buches *Prantl* (über d. dianoet. Tugenden S. 10) auf und giebt in seiner leider sehr gedrängten Zusammenfassung mehr Treffendes als ich sonst irgend gefunden habe.

senschaft giebt, darf man weder zu viel noch zu wenig sich anstrengen oder lässig sein, sondern man hat die Mitte einzuhalten und zwar wie sie die rechte Vernunft angiebt [1]).

Der Mangel der bisherigen Begriffsbestimmung ist demnach dass sie nur den Gattungsbegriff enthielt. Es fragt sich wie weit reicht dieser Gattungsbegriff? Offenbar giebt es nur dort ein mittleres Verhalten, wo es auch einen *ὀρθὸς λόγος* giebt, der es zu bestimmen hat. Es ist daher leicht misszuverstehen wenn Prantl für „*ἐπὶ τῶν ἄλλων* oder *ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπιμελείαις*" „überall" sagt. Aristoteles hat diejenigen Thätigkeiten im Auge die er schon im Vorangehenden als unter den Begriff des *ὀρθὸς λόγος* fallend berührt hat. Die dianoetischen Thätigkeiten haben entweder keinen Raum für den *ὀρθὸς λόγος*, (wie Prantl dieses bezüglich der *ἐπιστήμη* sehr richtig bemerkt) oder sind selbst Arten des *ὀρθὸς λόγος*. Dass Aristoteles neben dem Handeln die Kunstthätigkeiten als zum Gattungsbegriff gehörig ansieht geht aus dem Beispiel hervor das er anführt. „Wer nur weiss dass das Mittlere gethan werden soll und zwar so wie es die rechte Vernunft angiebt, weiss damit so gut wie nichts, z. B. nicht welche Heilmittel man dem Körper beibringen soll, wenn er nur weiss dass es diejenigen sind, welche die Heilkunst angiebt, und so wie es der bestimmt welcher dieselbe besitzt [2]).

1) Eth. N. ζ. 1. 1138. b. 21: ἐν πάσαις γὰρ ταῖς εἰρημέναις ἕξεσι καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ἐστί τις σκοπὸς πρὸς ὃν ἀποβλέπων ὁ τὸν λόγον ἔχων ἐπιτείνει καὶ ἀνίησιν, καί τις ἐστὶν ὅρος τῶν μεσοτήτων, ἃς μεταξύ φαμεν εἶναι τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως, οὔσας κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον. ἔστι δὲ τὸ μὲν εἰπεῖν οὕτως ἀληθὲς μέν, οὐδὲν δὲ σαφές· καὶ γὰρ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπιμελείαις, περὶ ὅσας ἐστὶν ἐπιστήμη, τοῦτ' ἀληθὲς μὲν εἰπεῖν, ὅτι οὔτε πλείω οὔτε ἐλάττω δεῖ πονεῖν οὐδὲ ῥᾳθυμεῖν, ἀλλὰ τὰ μέσα καὶ ὡς ὁ ὀρθὸς λόγος.

2) a. o. O. 29: τοῦτο δὲ μόνον ἔχων ἂν τις οὐδὲν ἂν εἰδείη πλέον, οἷον ποῖα δεῖ προσφέρεσθαι πρὸς τὸ σῶμα, εἴ τις εἴπειεν ὅτι ὅσα ἡ ἰατρικὴ κελεύει καὶ ὡς ὁ ταύτην ἔχων.

Der *ἔχων τὴν ἰατρικὴν* wird als ein solcher angesehen der den *ὀρθὸς λόγος* hat, die *ἰατρική* als eine Art des *ὀρθὸς λόγος*. Wer den *ὀρθὸς λόγος* besitzt kann zwar in dem Gebiete für welches er ihn besitzt tüchtig sein, aber so wenig es feststeht in welchen Obliegenheiten derjenige zu wirken fähig ist von dem man nur im Allgemeinen weiss dass er den *ὀρθὸς λόγος* besitzt, so wenig kann es jemandem nützen dass er weiss er müsse so handeln wie der, welcher den *ὀρθὸς λόγος* für dieses oder jenes Gebiet besitzt, wenn er nicht auch weiss was unter diesem bestimmten Begriffe verstanden ist, wenn er nicht seine Definition kennt. Diese zwei Gedanken sind, wie das in der gedrängten Schreibart des Aristoteles so häufig ist, mit einander verflochten und auch der Schlusssatz trägt beiden Gesichtspunkten Rechnung: Aus diesen Gründen muss bezüglich der seelischen Fertigkeiten nicht nur das Gesagte wahr sein sondern es muss auch bestimmt werden, sowohl wer der *ὀρθὸς λόγος* ist als auch seine Definition. [1])

Wie am Schlusse des ersten Buches bei der Eintheilung der Tugenden geht Aristoteles auch hier auf die Psychologie zurück, um eine umfassende Definition zu gewinnen.

2. Die Auffassung der Grossen Ethik.

Die Grosse Ethik lässt den ersten Grund, den Aristoteles für die Nothwendigkeit einer genaueren Bestimmung des *ὀρθὸς λόγος* anführt, das bloss Allgemeine, Gattungs-

1) Eth. N. ζ. 1. 1138. b. 32: διὸ δεῖ καὶ περὶ τὰς τῆς ψυχῆς ἕξεις μὴ μόνον ἀληθὲς εἶναι τοῦτ' εἰρημένον, ἀλλὰ καὶ διωρισμένον τίς τ' ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος καὶ τούτου τίς ὅρος. Ich glaube berechtigt zu sein sowohl auf das τίς im Unterschiede vom τί ἐστιν β. 2. Gewicht zu legen und darin die Forderung der Unterscheidung des ethischen ὀρθὸς λόγος von anderen zu sehen, als auch das: τούτου τίς ὅρος nicht mit den meisten Exegeten für eine blosse Tautologie, sondern für einen Hinweis auf den zweiten Punkt auf den Inhalt des ὀρθὸς λόγος zu nehmen.

mässige der bisherigen Angaben fort und zeigt hierdurch dass ihr das Bewusstsein des organischen Zusammenhanges der Stelle mit den früheren Büchern fehlt. Dem entsprechend verliert zunächst das Beispiel der Heilkunst seine ursprüngliche Fassung. Es heisst: Wenn man sagt man müsse nach der rechten Vernunft handeln, so ist es dasselbe als wenn jemand sagte, die Gesundheit wird am besten gewonnen wenn man die Heilmittel anwendet. Dieses aber ist nicht genug, sondern sage mir, welches sind die Heilmittel? Die Aristotelische Forderung dagegen zweckt nur auf die Bestimmung des Begriffes der *ἰατρική* und dem entsprechend auch des ethischen *ὀρθὸς λόγος* ab, denn die blosse Kenntniss der Heilmittel ist ebenso unzureichend wie die Kenntniss allgemeiner ethischer Normen. Die Grosse Ethik muss consequenter Weise fordern: sage mir nun, was ist das ethische Mittelmaass, was sich eben, wie Aristoteles dieses des Weiteren auseinandergesetzt hat, nicht sagen lässt oder soweit es sich sagen lässt schon geschah. Wenn die Grosse Ethik dieses nicht thut, so ist doch die Fassung, welche sie der Aristotelischen Fragstellung giebt eine wesentlich andere, das Thema lautet nicht: *τίς τ' ἔστιν ὁ ὀρθὸς λόγος καὶ τούτου τίς ὅρος*, nicht die specifische Differenz und der Inhalt des hierdurch gewonnenen ethischen Logosbegriffes wird betont, sondern *τί ἐστιν ὁ λόγος καὶ τίς ὁ ὀρθὸς λόγος* [1]), lautet die Frage der Grossen Ethik. Einmal wissen wir aber schon aus den früheren Büchern was der *λόγος* ist. Andererseits gewinnt es nach der grossen

1) Eth. M. α. 35. 1196. b. 4: ἐπειδὴ δ' ὑπὲρ τῶν ἀρετῶν εἴρηται, καὶ τίνες εἰσὶ καὶ ἐν τίσι καὶ περὶ ποῖα, καὶ περὶ ἑκάστης αὐτῶν, ὅτι εἰ πράττοιμεν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον τὸ βέλτιστον, τὸ μὲν οὕτως εἰπεῖν, τὸ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν, ὅμοιόν ἐστιν ὥσπερ ἂν εἴ τις εἴποι ὅτι ὑγίεια ἄριστ' ἂν γένοιτο, εἴ τις τὰ ὑγιεινὰ προσφέροιτο. τὸ δὴ τοιοῦτον ἀσαφές· ἀλλ' ἐρεῖ μοι, τὰ ποῖα διασάφησον ὑγιεινά ἐστιν. οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ λόγου, τί ἐστιν ὁ λόγος καὶ τίς ὁ ὀρθὸς λόγος;

Ethik den Anschein als wäre der *ὀρθὸς λόγος* eine bestimmte Art des *λόγος* während nach Aristoteles jede Art des *λόγος* in ihrer tugendhaften Vollendung auch *ὀρθὸς λόγος* ist. Die nothwendige Folge ist, dass die Grosse Ethik jedes Verständniss der nachfolgenden Begriffsentwicklung verliert, und nachdem sie das zweite Kapitel so gut wie übergangen hat in der Aufzählung der Tugenden die *τέχνη* ganz fortlässt völlig sinnlos aber die *ὑπόληψις* hinzuzählt [1]). Die Frage, wie kam die Grosse Ethik dazu den unzweideutigen Wortlaut der Nikomachien an dieser Stelle zu verkehren, ist nur ein Moment der Frage, wie konnte sie überhaupt das 35ste Kapitel zu Stande bringen, wenn ihr das sechste Buch der Nikomachien vorlag. Es erscheint mir nicht unwahrscheinlich, dass eine genaue Untersuchung zu dem Resultat führen würde, dass eine Herleitung dieser ebenso oberflächlichen wie unklaren Darstellung aus der Benutzung der Nikomachien bedeutende Schwierigkeiten findet.

3. Die Eintheilung der Vernunftvermögen.

Es wurden zunächst (am Schlusse des ersten Buches) die Tugenden der Seele in Tugenden des Charakters und des Denkens (*διανοίας*) eingetheilt. Ueber die ethischen Tugenden ist bereits gesprochen (vom zweiten bis zum fünften Buche), von den Uebrigen haben wir auf psychologischer Grundlage jetzt zu reden [2]). Erst hiermit wird der Frage Eth. *β*. 2. *πῶς ἔχει πρὸς τὰς ἄλλας ἀρετάς* (*ὁ ὀρθὸς λόγος*),

1) Eth. M. α. 35. 1196. b. 35: ἐπειδὴ ὑπὲρ ἀληθοῦς ἐστὶν ὁ λόγος καὶ τἀληθὲς ὡς ἔχει σκοπούμεθα, ἔστι δ' ἐπιστήμη φρόνησις νοῦς σοφία ὑπόληψις, περὶ τί δὴ ἕκαστον τούτων ἐστίν. vgl. Eth. N. ζ. 3. 1139. b. 16: ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς· ὑπολήψει γὰρ καὶ δόξῃ ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι.

2) Eth. N. ζ. 2. 1138. b. 35: τὰς δὴ τῆς ψυχῆς ἀρετὰς διελόμενοι τὰς μὲν εἶναι τοῦ ἤθους ἔφαμεν τὰς δὲ τῆς διανοίας. περὶ μὲν οὖν τῶν ἠθικῶν διεληλύθαμεν. περὶ δὲ τῶν λοιπῶν, περὶ ψυχῆς πρῶτον εἰπόντες, λέγωμεν οὕτως.

ausreichend entsprochen. Wenn vorher die Seele in einen vernunftbesitzenden und einen vernunftlosen (*ἄλογον*) Theil geschieden war, ist jetzt der vernunftbesitzende Theil ebenfalls einer Zweitheilung zu unterziehen [1]).

Mit dem einen der vernünftigen Seelentheile betrachten wir solches unter dem Seienden dessen Prinzipien sich nicht anders verhalten können, mit dem Anderen dasjenige was sich anders verhalten kann. Den Objecten entsprechend sind die Seelentheile zu unterscheiden, wenn anders zwischen jenen und dem Erkenntnissvermögen eine Analogie besteht in Folge deren eine Erkenntniss stattfindet. Das Eine werde als Vermögen wissenschaftlicher Erkenntniss (*ἐπιστημονικόν*) bezeichnet, das Andere als Ueberlegungsvermögen (*λογιστικόν*); denn das Berathschlagen und Ueberlegen ist dasselbe, Niemand aber überlegt solches was sich nicht anders verhalten kann. Niemand berathschlagt über bereits Geschehenes, sondern über Künftiges und über Solches was sich noch anders verhalten kann, denn das Geschehene kann dieses nicht mehr. So ist denn das Ueberlegungsvermögen ein Theil der vernünftigen Seele [2]). Auf diese Unterscheidung gründet sich der Gedankengang des ganzen sechsten Buches, und die Unterscheidung selbst ruht auf dem Begriffe des *ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν*.

Das Wort *θεωροῦμεν*, welches auf beide Theile der ver-

1) Eth. N. ζ. 2. 1139. 5: τὸν αὐτὸν τρόπον διαιρετέον.

2) Eth. N. ζ. 2. 1139 b.: καὶ ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἓν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἓν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα· πρὸς γὰρ τὸ γένει ἕτερα καὶ τῶν τῆς ψυχῆς μορίων ἕτερον τῷ γένει τὸ πρὸς ἑκάτερον πεφυκός, εἴπερ καθ' ὁμοιότητά τινα καὶ οἰκειότητα ἡ γνῶσις ὑπάρχει αὐτοῖς. λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν τὸ δὲ λογιστικόν· τὸ γὰρ βουλεύεσθαι καὶ λογίζεσθαι ταὐτόν, οὐθεὶς δὲ βουλεύεται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν. b. 7.: οὐδὲ γὰρ βουλεύεται περὶ τοῦ γεγονότος ἀλλὰ περὶ τοῦ ἐσομένου καὶ ἐνδεχομένου, τὸ δὲ γεγονὸς οὐκ ἐνδέχεται μὴ γενέσθαι. α. 14: ὥστε τὸ λογιστικόν ἐστιν ἕν τι μέρος τοῦ λόγον ἔχοντος.

nünftigen Seele bezogen wird, hat hier eine ganz allgemeine Bedeutung und darf nicht in dem Sinne genommen werden, in welchem Aristoteles wenig Zeilen später die eine Art der Vernunftthätigkeit als theoretische von den übrigen unterscheidet.

A. Die Erläuterung der Grossen Ethik.

Während Aristoteles nur mit wenig Worten den aus der Psychologie bekannten Satz berührt, dass die Seelenthätigkeiten ihren Objecten entsprechend verschiedenartig sind, sucht die Grosse Ethik uns dieses durch Beispiele anschaulich zu machen und führt uns damit aus dem Gebiete des Denkens in dasjenige des Anschaulichen, Wahrnehmbaren hinüber, wodurch die ganze Sache verschoben wird: Dass die beiden Vernunftvermögen verschieden sind, mag man sich an ihren Objecten klar machen. Wie nämlich Farbe und Schmeckbares, Schall und Riechbares unterschieden sind, so schuf auch die Natur die Wahrnehmungen dieser Objecte verschieden. Wir nehmen den Schall mit dem Gehör, das Feuchte durch den Geschmack, die Farbe mit dem Gesicht wahr. Analog hat man sich auch die anderen Vermögen vorzustellen; weil die Objecte verschieden sind, sind auch die Seelentheile mit denen wir jene erkennen verschieden. Ein Anderes ist das Denkbare, ein Anderes das Wahrnehmbare, beides erkennen wir mit der Seele. Das Berathschlagungsvermögen und das Vermögen des Vorsatzes ist auf das Wahrnehmbare und Bewegte und überhaupt auf alles gerichtet was entsteht und vergeht [1]).

In dieser Verallgemeinerung liegt der Fehler den die Grosse Ethik begeht. Das *ἁπλῶς ὅσα ἐν γενέσει τε καὶ φθορᾷ ἐστίν* schliesst das ganze Gebiet des natürlichen und

1) Eth. M. α. 35. 1196. b. 27: ἕτερον ἄρ' ἂν εἴη τὸ μόριον τὸ περὶ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ νοητά. τὸ δὲ βουλευτικὸν καὶ προαιρετικὸν περὶ τὰ αἰσθητὰ καὶ ἐν κινήσει, καὶ ἁπλῶς ὅσα ἐν γενέσει τε καὶ φθορᾷ ἐστίν.

zufälligen Geschehens, alles Thatsächliche ein, womit die logistische Vernunftthätigkeit ganz und gar nichts zu thun hat. Indem die Grosse Ethik die genaue und streng logische Entwicklung der Nikomachien übergeht, Begriffe wie das *βουλευτικόν* und *προαιρετικόν* ohne jede Vermittlung zusammenfasst, vielleicht sogar für identisch nimmt, gewinnt es den Anschein als handele es sich um eine blosse Eintheilung der Erkenntnissthätigkeit, nicht aber der Vernunft. Während Aristoteles den begrifflichen Unterschied des Möglichen und Nothwendigen zum Ausgangspunkt nimmt, hält sich die Grosse Ethik an das äusserliche Moment des Wahrnehmbaren und wenn sie überhaupt eine Vorstellung von dem Gedanken hatte den Aristoteles verfolgt, so ist derselbe aus ihrer Darstellung doch gewiss nicht mehr zu erkennen.

B. Das ἐνδεχόμενον als Eintheilungsgrund.

Die logistische Vernunft oder was dasselbe ist die buleutische hat es mit dem Möglichen zu thun, das Vermögen wissenschaftlicher Erkenntniss mit dem Nothwendigen [1]). Aristoteles greift in dieser Distinction auf den tiefsten Unterscheidungsgrund der ganzen objectiven Welt zurück. Auf die Lehre vom Nothwendigen und Möglichen ist die Theorie der Freiheit, des Zufalls und des Thatsächlichen gegründet. Schon weil das Zufällige in keiner Weise Object der Vernunftthätigkeit sein kann, muss jene Unterscheidung der geistigen Vermögen dahin eingeschränkt gedacht werden: so weit das Mögliche und das Nothwendige überhaupt Object der Vernunft wird, fällt jenes der Berathschlagung, dieses der wissenschaftlichen Erkenntniss zu.

Das ganze Gebiet des Thatsächlichen kann niemals Object der Vernunft werden, weil es durchgängig mit dem Zufälligen behaftet ist. Das Thatsächliche fällt als ein Trans-

1) Eth. N. ζ. 2. 1139. 11: λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν τὸ δὲ λογιστικόν· τὸ γὰρ βουλεύεσθαι καὶ λογίζεσθαι ταὐτόν.

itorisches, ein Momentanes nur unter die Wahrnehmung, und wenn es sich unserer Beobachtung entzieht (*ὅταν ἔξω τοῦ θεωρεῖν γένηται*) ist das Sein und Nichtsein desselben unbestimmbar (*λανθάνει εἰ ἔστιν ἢ μή*). Die Vernunft muss, wie Prantl dieses sehr eingehend auseinandersetzt, „hinter das Stattfinden mit dem Aussprechen der realen und nothwendigen Causalität zurückgehen" [1]), und hiermit geht sie auf das Allgemeine zurück. Das Thatsächliche ist für die Vernunft ein bloss Mögliches, es kann so und anders sein, es kann sein und nicht sein (*ἐνδεχόμενον ἄλλως*). Eine Vernunft-Erkenntniss giebt es lediglich vom Ewigen und Nothwendigen [2]).

Soll das Mögliche überhaupt Object der Vernunft sein so darf es noch nicht thatsächlich geworden, noch nicht dem Zufall anheimgefallen sein, sondern es muss ein noch erst Zukünftiges sein. Das Zukünftige ist aber überhaupt nicht Gegenstand der Erkenntniss. Die Vernunftthätigkeit deren Object das Mögliche als Zukünftiges ist, kann keine erkennende sondern muss eine bestimmende, eine berathschlagende Thätigkeit sein [3]).

Die Vernunft muss praktisch werden um aus sich heraus, mit der realen Welt in eine unmittelbare Beziehung treten zu können. Diess ist der Gedanke auf welchen sich die ganze Definition des Aristoteles gründet. Hier ist der Punct an welchem die Aristotelische Ethik eine Verwandtschaft mit der Kantischen Theorie zeigt, eine Verwandtschaft die allerdings sofort in einen Gegensatz umschlägt wenn Aristoteles die Frage: kann Vernunft von sich aus praktisch

1) *Prantl*, Gesch. d. Logik I. 182. vgl. *Kuno Fischer*, System der Logik und Metaphysik S. 387.

2) Eth. N. ζ. 3. 1139. b. 21: τὰ δ' ἐνδεχόμενα ἄλλως, ὅταν ἔξω τοῦ θεωρεῖν γένηται, λανθάνει εἰ ἔστιν ἢ μή. 20: ὃ ἐπιστάμεθα, μὴ ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν. 22: ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἔστι τὸ ἐπιστητόν.

3) a. o. O. 7: οὐδὲ γὰρ βουλεύεται περὶ τοῦ γεγονότος ἀλλὰ περὶ τοῦ ἐσομένου καὶ ἐνδεχομένου, τὸ δὲ γεγονὸς οὐκ ἐνδέχεται μὴ γενέσθαι.

sein? mit einem Nein, Kant mit einem Ja beantwortet. Kant sagt: „der Wille ist nichts anderes als praktische Vernunft" [1]), Aristoteles behauptet neben der praktischen Vernunft einen Willen, ohne den die Vernunft nie praktisch sein könnte. Damit wird die Aristotelische Ethik durchaus empirisch und naturalistisch. Wir haben hiernach in der Aristotelischen Distinction nicht eine Eintheilung der erkennenden Vernunft zu sehen wonach der einen Function derselben die Disciplinen zufielen die das Ewige und Nothwendige behandeln, etwa Theologie und Mathematik, während die andere Seite die Wissenschaften enthielte die von den veränderlichen Dingen handeln, Einsichten die nur einen höheren oder geringeren Grad von Wahrscheinlichkeit mit sich führen. Es handelt sich nicht um Theologie und Ethik, nicht um Mathematik und Physik, sondern um Erkennen und Handeln, um eine Eintheilung des Vernunftvermögens nicht des Erkenntnissvermögens [2]). Nur von diesem allgemeinen Gesichtspunkt aus kann Aristoteles auf das Mögliche und Nothwendige zurückgreifen, denn der Erkenntniss ist das Mögliche verschlossen, sie greift stets über die reale Welt hinaus, nicht in sie ein.

„Das logistische Vernunftvermögen ist hiernach ein bestimmter Theil der vernünftigen Seele" [3]), damit beschliesst Aristoteles die psychologische Begründung die den engen Zusammenhang erkennen lässt in dem die logischen Fragen mit den speculativen und hierdurch mit allen Einzel-Disciplinen der Aristotelischen Philosophie stehen. Die Aufgabe die sich Aristoteles gestellt hat ist: das Verhältniss des *ὀρθὸς λόγος* zu den übrigen Tugenden der Vernunft (*δια-*

1) Kant's Werke ed. Hartenstein IV. 260.

2) Am nächsten dem Verständniss dieser Sachlage kommt Frz. Biese, Philos. d. Arist. Berlin 1842. II. 235.

3) Eth. N. ζ. 2. 1139. 14: ὥστε τὸ λογιστικόν ἐστιν ἕν τι μέρος τοῦ λόγον ἔχοντος.

νοίας) zu bestimmen. Dem Nachweis dass der ὀρθὸς λόγος den wir schon früher als berathschlagende Thätigkeit kennen gelernt haben, auf eines der zwei Grundvermögen der vernünftigen Seele, nämlich auf das λογιστικόν zurückzuführen ist, muss die Definition der Tugenden folgen, welche von jenen zwei Vermögen ihren Ursprung nehmen. Dass das Endziel der Untersuchung in der Entwicklung des λογιστικόν oder in der Definition der dianoetischen Tugend des ὀρθὸς λόγος liegt, darauf deutet die Fassung hin, die Aristoteles dem Resultat giebt: so ist denn das λογιστικόν ein bestimmter Theil der vernünftigen Seele. Es wird daher auch das andere Vernunftvermögen in seiner Thätigkeit noch nicht genauer erläutert, sondern nur von der logistischen unterschieden.

4. Die logistische Vernunftthätigkeit.

Um die Tugenden der zwei Vernunftvermögen zu bestimmen hat man die beste Fertigkeit ins Auge zu fassen die ein jedes derselben zu gewinnen vermag, denn in dieser besteht seine Tugend. Die Tugend ist hiernach ein Verhalten zu der einem Vermögen eigenthümlichen Thätigkeit [1]). Es müssen demnach zunächst die Thätigkeiten jener Vermögen bestimmt werden bevor sie in ihrer Vollendung als Tugenden erscheinen.

Nun kann es zwar Vermögen geben, welche bloss der Vernunft angehören, wie jenes λογιστικόν und ἐπιστημονικόν, aber damit ist noch nicht gesagt, dass die Vernunft diese ihre beiden Vermögen auch ohne Beihülfe anderer Seelenthätigkeiten verwirklichen kann.

A. Die Bedingungen der Vernunftthätigkeiten.

Die beiden Thätigkeitsformen des Menschen, das Handeln und Erkennen, führt Aristoteles nicht auf die Vernunft

1) Eth. N. ζ. 2. 1139. 15: ληπτέον ἄρ' ἑκατέρου τούτων τίς ἡ βελτίστη ἕξις· αὕτη γὰρ ἀρετὴ ἑκατέρου, ἡ δ' ἀρετὴ πρὸς τὸ ἔργον τὸ οἰκεῖον.

allein sondern auf drei Principien zurück, auf Wahrnehmung (αἴσθησις), νοῦς (Vernunft) und Streben (ὄρεξις) [1]). Schon die Mittelstellung, die hierbei der Vernunft angewiesen wird, weist darauf hin dass sie sich mit jedem der beiden anderen Principien verbinden können wird, dass sie mit dem einen verbunden die Thätigkeit des Handelns, mit dem anderen vereint die Thätigkeit des Erkennens bedingt. Sollten aber aus den Thätigkeiten die Tugenden der zwei unterschiedenen Vernunftvermögen ermittelt werden, so ist es nothwendig dass die Vernunft je nach ihrer Verbindung mit dem Streben und der Wahrnehmung sich auch selbst in ihre Arten gliedert, dass die logistische Vernunft mit dem Streben vereint die Handlung, die Thätigkeit des ἐπιστημονικόν auf die Wahrnehmung gestützt die Erkenntniss bedingt. In keinem Falle darf man mit Michelet die Vernunft (νοῦς) dem ἐπιστημονικόν gleichsetzen und die διάνοια dem λογιστικόν; die Vernunft (νοῦς) ist dem Denken (διάνοια) ganz gleichwerthig und verhält sich zum λόγον ἔχον wie die ὄρεξις zum ὀρεκτικόν, die αἴσθησις zum αἰσθητικόν. Wie Aristoteles die zwei Vermögen der Vernunft das ἐπιστημονικόν und λογιστικόν auf das allgemeine Vernunftvermögen τὸ λόγον ἔχον zurückführte, so geht er hier auf die allgemeine Vernunftthätigkeit den νοῦς oder die διάνοια zurück um diese wiederum sich in die den zwei Vermögen entsprechenden Thätigkeitsformen gliedern zu lassen. Sind Wahrnehmung, Vernunft und Streben die Principien der Handlung und der Wahrheit, so sind entweder alle drei Principien in jeder von beiden Thätigkeiten wirksam und müssen dann ihrer eigenthümlichen Verbindung nach, durch welche sie das eine mal dieses das andere mal jenes Resultat erzielen, bestimmt werden, oder es sind nicht alle

1) Eth. N. ζ. 2. 1139. 17: τρία δ' ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας, αἴσθησις νοῦς ὄρεξις.

drei Principien in jeder der zwei Thätigkeiten wirksam, und dann müssen die unwirksamen Principien aus der betreffenden Thätigkeit ausgeschieden werden. So sehr der Schein dafür spricht, dass Aristoteles der letzteren Meinung ist, wenn er sagt: von den drei Principien ist die Wahrnehmung Princip keiner Handlung (*τούτων δ' ἡ αἴσθησις οὐδεμιᾶς ἀρχὴ πράξεως*), so bezweifle ich doch dass er sie ganz hat ausscheiden wollen, dass er überhaupt jene Alternative im Auge hatte. Aristoteles begründet nämlich die Elimination der Wahrnehmung von den Principien der Handlung damit dass er sagt: dieses erhellt daraus dass die Thiere, obwohl sie Wahrnehmung haben, nicht handeln. Aristoteles könnte mit dieser Begründung auch sagen: das Streben ist nicht Princip der Handlung, denn obwohl die Thiere Streben haben, so handeln sie doch nicht. So gewiss Aristoteles eine *ὄρεξις τοῦ εἰδέναι* annimmt [1]), ohne diesen Factor in seiner Erkenntnisstheorie weiter zu berücksichtigen, so gewiss ist auch die Wahrnehmung eine Bedingung des Handelns, nur dass sie in der Charakteristik desselben ebenso zurücktritt wie das Streben in der Theorie der Erkenntniss. Dass im Handeln ein Streben stattfindet setzt Aristoteles als selbstverständlich voraus, tritt die Wahrnehmung als zweites Moment zum Streben hinzu so ergiebt sich noch kein Handeln, sondern das vernunftlose Thun der Thiere. Für die Handlung charakteristisch ist die Verbindung von Vernunft (*νοῦς*) und Streben. Ob im weiteren Processe der Handlung, wie das in der That weiterhin erfordert wird, die Wahrnehmung eine Stelle findet bleibt zunächst dahin gestellt, es ist genug dass sie nicht die Vernunft ersetzen kann, dass nicht sie und das Streben, sondern dieses und die Vernunft als die nothwendigen Principien der Handlung bestimmt sind [2]). Das Zurücktreten der Wahrnehmung als

1) **Metaph.** α. 1. 980. 22: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.

2) **Eth. N.** ζ. 2. 1139. 12: τρία δ' ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως

Factor der Handlung ist um so mehr gerechtfertigt als Aristoteles hier nicht eine Definition der Handlung sondern der Vernunft beabsichtigt die in der Handlung thätig ist, und hierzu reicht zunächst die Beleuchtung des Verhältnisses von Vernunft und Streben aus.

Damit ist aber die Wahrnehmung noch keineswegs aus den Principien überhaupt ausgeschieden, wie Prantl annimmt, denn Aristoteles kann nicht sagen: „Es giebt in der Seele drei Principien der Handlung und Wahrheit", und dann fortfahren „von diesen dreien ist die Wahrnehmung kein Princip des Handelns und der Wahrheit". Es muss vielmehr nur eine Ausscheidung der *αἴσθησις* aus den Principien der Handlung angenommen werden und als selbstverständlich gelten dass sie Princip der Wahrheit bleibt. Eine nothwendige Folgerung ist aber sodann, dass *νοῦς* und *ὄρεξις* nicht als Principien der „Verbindung von *πρᾶξις* und *ἀλήθεια*", wie Prantl will, aufgefasst werden sondern als Principien der *πρᾶξις*, welche eben dadurch eine bestimmte *ἀλήθεια* enthält, dass sie den *νοῦς* einschliesst [1]).

Damit aber Vernunft und Streben Principien der Handlung sein können, die an sich etwas Einheitliches ist, muss die Natur beider Thätigkeiten einen Einigungspunkt darbieten, sie müssen eine beiden gemeinsame Form (*κοινὸν εἶδος*) gewinnen [2]). Dieses ist dadurch ermöglicht, dass der

καὶ ἀληθείας, αἴσθησις νοῦς ὄρεξις. τούτων δ' ἡ αἴσθησις οὐδεμιᾶς ἀρχὴ πράξεως· δῆλον δὲ τῷ τὰ θηρία αἴσθησιν μὲν ἔχειν, πράξεως δὲ μὴ κοινωνεῖν. vgl. de an. γ. 10. 433. 9: φαίνεται δέ γε δύο ταῦτα κινοῦντα, ἢ ὄρεξις ἢ νοῦς, εἴ τις τὴν φαντασίαν τιθείη ὡς νόησίν τινα· πολλὰ γὰρ παρὰ τὴν ἐπιστήμην ἀκολουθοῦσιν ταῖς φαντασίαις, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις οὐ νόησις οὐδὲ λογισμός ἐστιν, ἀλλὰ φαντασία.

1) Prantl, über d. dianoet. Tug. 11.

2) de an. γ. 10. 433. 21: εἰ γὰρ δύο, νοῦς καὶ ὄρεξις, ἐκίνουν, κατὰ κοινὸν ἄν τι ἐκίνουν εἶδος.

Bejahung und Verneinung seitens des Denkens, das Trachten und Meiden seitens des Strebens entspricht [1]).

B. Die Verbindung von Streben und Vernunftthätigkeit.

Eine solche Einheit beider heterogenen Bestandtheile setzt ein Begriff voraus, welcher bereits im dritten Buche entwickelt worden ist, der Begriff der ethischen Tugend; denn wenn die ethische Tugend als vorsätzliche Fertigkeit bestimmt ward, so setzt sie den Vorsatz voraus und dieser eben enthält als *ὄρεξις βουλευτική*, als berathschlagtes Streben, die Einheit von Vernunft und Streben, welche für das Handeln erfordert ward [2]).

Die Vernunft, die in ihrer allgemeinen Fassung als *νοῦς* Princip von Handeln und Wahrheit sein sollte, ist als Princip der Handlung durch den Rückweis auf den Vorsatz als buleutische Vernunft bestimmt und damit ist zugleich der vorausgehenden Gliederung des Vernunftvermögens Rechnung getragen. Prantl sagt zwar richtig: „der *νοῦς*, in seiner Function auch *διάνοια* genannt (c. 1. 1139. a. 21), bewirkt das denkende Urtheilen, *κατάφασις* und *ἀπόφασις*, und nimmt hierin das *ἀληθές* oder *ψεῦδος* für sich in Anspruch," aber durch den Beisatz: „er ist die *θεωρητικὴ διάνοια*, welche nicht *πρακτικὴ* und nicht *ποιητικὴ* ist (ausdrücklich so 1139. a. 27)," wird die Sache völlig verschoben, oder dieser Gedanke könnte doch nur dann Geltung haben wenn das „Nemlich", wodurch der ganze Satz auf den *νοῦς*, das allgemeine Princip bezogen wird, fortfiele [3]).

1) Eth. N. ζ. 2. 1139. 21: ἔστι δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ' ἐν ὀρέξει δίωξις καὶ φυγή.

2) a. o. O. 22: ὥστ' ἐπειδὴ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτική —. vgl. de mot. an. 6. 700. 23: ἡ δὲ προαίρεσις κοινὸν διανοίας καὶ ὀρέξεως. vgl. de an. a. o. O. κοινὸν εἶδος.

3) Prantl hat das Verdienst dieses Capitel zum ersten mal nach seinem inneren Zusammenhange geprüft zu haben, während alle übrigen Ausleger

Man hat keinen Grund der Entwicklung der Begriffe vorzugreifen, dem *νοῦς* und der *διάνοια*, die hier ohne jedes differenzirende Prädikat gebraucht werden, schon einen der erst zu gewinnenden Artbegriffe unterzuschieben; die *κατάφασις* und *ἀπόφασις* sind wie die *ἀλήθεια* in jeder Vernunftthätigkeit vorhanden; welches die Vernunftthätigkeit, welcher Art die *ἀπόφασις* und *κατάφασις* oder die *ἀλήθεια* sein wird, die mit dem Streben verknüpft die Handlung ausmacht, soll erst aufgewiesen werden; erst in diesem Nachweis tritt die Differenzirung des *νοῦς* oder der *διάνοια* hervor. Das *ὥστ' ἐπειδή* weisst darauf hin, dass die Thatsache, die der vorangehende Satz fordert, die Verbindung von Urtheil und Streben, in dem Begriffe aufgewiesen werden soll, den der folgende Satz einführt, in der *προαίρεσις*. Es kann demnach auch der *νοῦς*, dem das Urtheil zufällt, nicht als ein Fremdes mit der *προαίρεσις* verbunden werden; es handelt sich nicht um Verknüpfung von *προαίρεσις* und *νοῦς*, sondern um Aufweis der zwei Principien der Handlung, der *ὄρεξις* und des *νοῦς*, in dem einheitlichen Principe derselben, der *προαίρεσις*.

Prantl ist gezwungen, weil er die *κατάφασις* und *ἀπόφασις* oder die *ἀλήθεια* in der fingirten Verbindung der *πρᾶξις* und *ἀλήθεια* dem *νοῦς θεωρητικός* beilegt, und dem entsprechend die *δίωξις* und *φυγή* der *πρᾶξις* zuweisen müsste, nun eine zweite Verbindung von *κατάφασις* und *δίωξις* in der *προαίρεσις* anzunehmen: „Die *ὄρεξις* aber fällt in dem Begehren und Meiden (*δίωξις, φυγή*) ihrerseits auch ein Urtheil, sie ist *ὄρεξις βουλευτική* (1139 a. 23) und hierin *λογιστική*, d. h. in ihr vereinigt sich das *λογιστικόν* im engeren Sinne, dessen Zweck das *ἀληθές* ist, mit dem

mit der grössten Unbefangenheit über die Schwierigkeiten hinweggingen. Vielleicht hat Brandis (vgl. die Widerlegung S. 63 u. folg.) Prantl in seinem Gedankengange beeinflusst. Die Consequenzen sind richtig gezogen, aber die Grundlage ist unhaltbar.

ὀρεκτικὸν im engeren Sinne, dessen Zweck das ὀρθὸν ist, mit anderen Worten es vereinigt sich φάναι und ποιεῖν (VII. 5. 1147. a. 27)."

Nun kann man aber nicht sagen die ὄρεξις fällt ein Urtheil, die ὄρεξις βουλευτική ist keine ὄρεξις mehr, sondern προαίρεσις, man kann sie ebensowenig νοῦς nennen, obwohl sie νοῦς ὀρεκτικός heisst. Die ὄρεξις βουλευτική urtheilt nicht sondern handelt, das Urtheil das in ihr enthalten ist spricht die βουλή aus. Es giebt hier so wenig ein „λογιστικόν im engeren Sinne" als ein „ὀρεκτικόν im engeren Sinne", sondern beides nur in einem Sinne, nämlich sofern sie Bestandtheile der προαίρεσις sind. Prantl hat diesen Distinctionen auch weiter keine Folgen geben können. Während anfangs der νοῦς und die ὄρεξις „in ihrer Verbindung die Verbindung von πρᾶξις und ἀλήθεια bedingen" sollen, und Prantl hierunter den νοῦς θεωρητικός versteht, so sagt er nachher ganz richtig: „Die διάνοια θεωρητική — ist getrennt von dem Pathologischen des πράττειν [1])."

Soll der Vorsatz ein tüchtiger sein, so ist keine weitere Bedingung nöthig, als dass seine Bestandtheile eine rechte Beschaffenheit gewinnen und in dieser rechten Beschaffenheit einen Einklang, eine Harmonie bilden [2]). Nicht die blosse Harmonie macht den Vorsatz tüchtig, denn eine Harmonie können die Bestandtheile auch bilden wenn sie im Schlechten übereinkommen. Andererseits kann es einen tüchtigen Vorsatz geben ohne dass seine Bestandtheile schon den vollen Tugendcharakter haben. Sie können zwar beide die ihnen zufallende Aufgabe richtig ausführen, aber keine

1) Prantl a. o. O. 11 u. 12.

2) Eth. N. ζ. 2. 1139. 22: ὥστ' ἐπειδὴ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτική, δεῖ διὰ ταῦτα τόν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν, εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν.

nothwendige Beziehung auf einander enthalten. So würde ein auf das Gute gerichtetes Streben in Verbindung mit der richtigen Berathschlagung zwar einen tüchtigen Vorsatz bedingen, aber die richtige Berathschlagung ist so lange noch keine Tugend als sie in sich nicht die Nothwendigkeit hat sich ausschliesslich mit einem guten Streben zu verbinden. Nichts desto weniger aber wird die richtige Berathschlagung doch wohl an sich eine rechte Beschaffenheit des Berathschlagens sein. Die Bestandtheile der προαίρεσις sind, wie aus dem dritten Buche bekannt ist, die βουλή und die ὄρεξις. Die βουλή ist, wie dort nachgewiesen ward, der λόγος. Die βουλή ist ferner, wie die psychologische Grundlegung zeigte, die Thätigkeit des λογιστικόν; mithin wird auch in dem λόγος die Thätigkeit des λογιστικόν in die Untersuchung eingeführt. Das letzte Ziel welches sich die Untersuchung gesteckt hat ist die Tugend des λόγος zu definiren. Die Tugend ist die βελτίστη ἕξις desselben, ist ein bestimmtes Verhalten zu der einem Vermögen eigenthümlichen Thätigkeit (τὸ ἔργον τὸ οἰκεῖον). Um Bedingung der προαίρεσις σπουδαία zu sein braucht der λόγος nicht zu seiner βελτίστη ἕξις gelangt zu sein, wohl aber muss er schon eine formale Correctheit haben; er darf nicht λόγος ψευδής sein, sondern ist λόγος ἀληθής. Dieser formal correcte λόγος führt nur dann zu einem tüchtigen Vorsatz, wenn er in Verbindung tritt mit dem richtigen Streben der ὄρεξις ὀρθή.

Der λόγος ἀληθής leistet in dieser Verbindung zwar schon dasselbe was er auch in seiner tugendhaften Vollendung nur leisten kann, aber diese Leistung ist noch nicht durch den Begriff des λόγος, sondern durch die ὄρεξις ὀρθή bestimmt, der λόγος ἀληθής lässt wie wir sehen werden noch eine weitere Steigerung zu. Fragt man nun warum Aristoteles den λόγος hier ἀληθής nennt, während er ihn doch bisher immer ὀρθὸς λόγος nannte, während er ihn

Kap. 13 wiederum *ὀρθὸς λόγος* bezeichnet, so könnte ein äusserer Anlass wohl darin liegen, dass er ihn neben die qualificirte *ὄρεξις* stellen muss und die *ὄρεξις* nicht als *ἀληθής* bezeichnet werden kann. Aristoteles würde *λόγος ἀληθής* sagen um nicht *ὄρεξις ὀρθή* und *ὀρθὸς λόγος* sagen zu müssen. Sodann tritt durch diese Bezeichnung die Gattungseinheit der zwei Arten der Vernunftthätigkeit des bereits aufgewiesenen *λόγος* und der sofort zu berührenden Thätigkeit des *ἐπιστημονικόν* mehr hervor. Sie treten in ihrem intellectuellen Charakter dem moralischen Werthe der im Streben liegt gegenüber. Endlich soll vielleicht hier gerade nur die formale Seite der blossen Vernunftthätigkeit betont werden, weil der *λόγος* in seiner tugendhaften Vollendung als *ὀρθὸς λόγος* einen moralischen Werth in sich aufnimmt, die *ὀρθότης* des Willens zur nothwendigen Voraussetzung hat, ohne sie nicht gedacht werden kann. Das „*ὀρθός*" wäre alsdann ein ursprünglich dem Charakter, dem Streben homogenes Prädikat, und wäre auf die intellectuelle Thätigkeit des *λόγος* nur übertragen um die Beziehung anzudeuten, welche dieser Begriff seiner tugendhaften Vollendung zur Charakterbeschaffenheit des Subjects gewinnt. Der *ὀρθὸς λόγος* wäre der zur Tugend erhobene *λόγος ἀληθής*.

„Dieses (Denken) nun ist das praktische Denken oder die praktische Wahrheit"[1]), nämlich das Denken welches in der *κατάφασις* und *ἀπόφασις* des Vorsatzes eine Verbindung mit dem Streben eingeht. Prantl bezieht allem Anschein nach das *αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική* auf die *προαίρεσις*, auf den unmittelbar vorhergehenden Begriff[1]). Es scheint dem Wortlaute nach das Nächstliegende zu sein; doch ist dieser Satz nur eine Erläuterung des vorausgehenden „*ἔστι δ' ὅπερ ἐν διάνοια κατάφασις καὶ ἀπόφασις τοῦτ' ἐν ὀρέξει δίωξις καὶ φυγή.*" Die *διάνοια* wird alsdann neben dem Streben im Vorsatz aufgewiesen, und das nun anknüpfende *αὕτη* beziehe ich darum auf die *διάνοια* und den dieselbe im Zwischensatz vertretenden *λόγος*. Diese Construction, die sprachlich zulässig ist, wird begrifflich absolut erfordert, denn die *προαίρεσις* kann in keinem Falle in der *διάνοια*, das Ganze unmöglich in seinem Theile enthalten sein. Die *διάνοια πρακτική* ist nichts weiter als der *λόγος ἀληθής* und was wir oben von ihm bemerkten, gilt auch für diese.

1) Eth. N. ζ. 1139. 19: ἔστι δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ' ἐν ὀρέξει δίωξις καὶ φυγή· ὥστ' ἐπειδὴ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτική, δεῖ διὰ ταῦτα τόν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν, εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν. αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική.

Wäre in der *διάνοια πρακτική* nicht nur der *λόγος ἀληθής*, sondern auch die *ὄρεξις ὀρθή* eingeschlossen, so könnte es unmöglich sogleich darauf heissen die *διάνοια* sei auch im Gegentheil des Wohlhandelns wirksam, ihre Thätigkeit wäre durch Einschluss der *προαίρεσις σπουδαία* auf die Tugend beschränkt. Die *διάνοια πρακτική* ist einerseits nichts mehr als der *λόγος* oder die *βουλή*, nämlich nur der eine Bestandtheil der *προαίρεσις*, sie ist andererseits eben darum auch noch nicht die Tugend, sondern nur die Thätigkeit des einen Vernunftvermögens nämlich des *λογιστικόν*, es giebt von ihr noch eine *βελτίστη ἕξις*. Die *διάνοια πρακτική* ist der terminus technicus für eine Art der Thätigkeit des *νοῦς* und hat ihren Ursprung in der einen Art des allgemeinen Vernunftvermögens, des *λόγον ἔξον*, nämlich in dem *λογιστικόν*[2]).

1) Prantl a. o. O. 11: Diess ist die πρακτικὴ διάνοια und ἀλήθεια πρακτική, in welcher die Wahrheit in Uebereinstimmung mit der rechten Mitte der ὄρεξις ist (ἡ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ. 1139. a. 30).

2) Eth. N. ζ. 2. 1139. b. 12: ἀμφοτέρων δὴ τῶν νοητικῶν μορίων ἀλήθεια ἔργον. καθ' ἃς οὖν μάλλιστα ἕξεις ἀληθεύσει ἑκάτερον, αὗται ἀρεταὶ ἀμφοῖν.

5. Die praktische Vernunft.

Nachdem die Thätigkeit des logistischen Vernunftvermögens als Bestandtheil des Vorsatzes charakterisirt ist wird sie als eine Art des Denkens (*διανοίας*) von den anderen Arten desselben unterschieden. „Dieses Denken nun ist das praktische Denken und die praktische Wahrheit; im theoretischen Denken, welches weder praktisch noch poietisch ist, tritt an die Stelle des Schönen und Schlechten, das Wahre und das Falsche. Wenn dieses (das Wahre und das Falsche) nun auch der Inhalt alles Denkens ist, so ist doch der Inhalt des praktischen Denkens nur die Wahrheit in ihrer Uebereinstimmung mit dem rechten Streben [1]."

Diese Eintheilung des Denkens tritt in der Ethik hier zum ersten Male hervor und auch im weiteren Fortgang des Buches werden diese Bestimmungen nicht wieder ausdrücklich namhaft gemacht, sondern stets als bekannt vorausgesetzt.

Dass die Eintheilung des Denkens in ein theoretisches, praktisches und poietisches erschöpfend sein soll bezeugt ausdrücklich die Metaphysik, „Alles Denken ist entweder praktisch oder poietisch oder theoretisch" gilt als feste Voraussetzung [2]). Aber auch die Metaphysik giebt uns keine Begründung dieser Dreitheilung und bezüglich ihrer sind wir lediglich auf Eth. ζ. 2 angewiesen. Nun findet sich aber hier eine Reduction der Dreitheilung, indem das poietische Denken auf das praktische zurückgeführt wird, „*αὕτη (ἡ διάνοια πρακτική) γὰρ καὶ τῆς ποιητικῆς ἄρχει*" [1]), und damit gewinnen wir nicht nur den Zusammenhang dieser Begriffe mit der Zweitheilung des Vernunftvermögens, dem *ἐπιστημονικόν* und *λογιστικόν* wieder, sondern können auch eine Stelle der Psychologie, welche nur die Zweitheilung kennt, als Beleg heranziehen. Wir sind berechtigt die Merkmale, welche hier für die Unterscheidung des praktischen und theoretischen Denkens angeführt werden, auch für die Unterscheidung des poietischen und theoretischen zu verwenden. Ist das praktische Denken durch die gleichen Merkmale wie das poietische vom theoretischen unterschieden, so wird auch die Wahrheit sofern sie Gegenstand des theoretischen Denkens ist in gleicher Weise von der praktischen wie der poietischen Wahrheit unterschieden sein. Ist aber dieses der Fall so kann das Charakteristische der praktischen Wahrheit im Unterschiede von der theoretischen nicht im Erkenntnissinhalt liegen, denn der Erkenntnissinhalt des poietischen Denkens (der *τέχνη*) ist dem theoretischen weit verwandter als dem praktischen; die Kunst ist philosophischer als die Geschichte [2]). Der Unterschied ist daher kein inhaltlicher, er kann nicht verschiedene Sphären der Wissenschaft betreffen, sondern er ist ein formaler, die praktische Wahrheit muss toto genere von der theoretischen verschieden sein.

A. Die Eintheilung der Psychologie.

Es handelt sich um die Bewegungsursache. Nichts bewegt sich ohne Streben und Meiden. Weil eine grosse Classe von Thieren zwar Wahrnehmung hat aber nicht Streben, vermögen sie sich nicht zu bewegen.

---

1) Eth. N. ζ. 2. 1139. a. 26: αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική, τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς τἀληθές ἐστιν καὶ ψεῦδος· τοῦτο γάρ ἐστι παντὸς διανοητικοῦ ἔργον, τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἡ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ. —

2) Metaph. E. 1. 1025. b. 25: εἰ πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητική —.

---

1) Eth. N. ζ. 2. 1139. b. 1.

2) Dieser Zusammenhang von poietischem Denken und der τέχνη gelte zunächst als Hypothese.

Auch die Vernunft oder der sogenannte *νοῦς* ist nicht der Beweger[1]). Dieses allgemein verneinende Urtheil: die Vernunft ist nicht der Beweger, wird durch die folgenden Sätze dahin eingeschränkt: Ein Theil der Vernunft bewegt überhaupt nicht, ein anderer bewegt zwar, aber nicht von sich aus.

Die theoretische Vernunft erkennt nicht das was wir zu thun haben, sie sagt uns nicht was wir meiden und anstreben sollen. Sie kann daher nicht bewegen, denn die Bewegung ist immer mit Streben und Meiden verbunden. Ja selbst wenn sie derartiges betrachtet, so befiehlt sie doch nicht es zu meiden oder anzustreben; wie sie denn in der That oft Furchterregendes oder Schönes denkt, aber nicht befiehlt dass man es fürchte; das Herz aber wird bewegt durch das Furchtbare, oder wenn der Gegenstand ein freudiger ist der andere Seelentheil, die Begierde[2]).

In der Auffassung dieser Stelle haben die meisten Ausleger den Fehler begangen, dass sie den zweiten Satz nicht mehr auf den *νοῦς θεωρητικός* beziehen, während doch ganz wie in dem vorhergehenden Satz die scheinbar allgemeine Negation „der *νοῦς* ist nicht der Beweger" durch die Folgesätze eingeschränkt wird, auch hier die allgemeine Behauptung der *νοῦς θεωρητικός* sagt nichts bezüglich dessen

1) de an. γ. 9. 433. b. 16: οὐθὲν γὰρ μὴ ὀρεγόμενον ἢ φεῦγον κινεῖται ἀλλ' ἢ βίᾳ. 26: ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τὸ λογιστικὸν καὶ ὁ καλούμενος νοῦς ἐστὶν ὁ κινῶν. — Aristoteles gebraucht hier das Wort λογιστικόν nicht seiner Terminologie nach, wie sie uns die Ethik bietet, sondern nimmt den Ausdruck im Sinne der hergebrachten Dreitheilung der Seele in das λογιστικὸν καὶ θυμικὸν καὶ ἐπιθυμητικόν, wonach er überhaupt die vernünftige Seele bezeichnet.

2) de an. γ. 9. 432. b. 27: ὁ μὲν γὰρ θεωρητικὸς οὐθὲν νοεῖ πρακτόν, οὐδὲ λέγει περὶ φευκτοῦ καὶ διωκτοῦ οὐθέν, ἡ δὲ κίνησις ἢ φεύγοντός τι ἢ διώκοντός τί ἐστιν. ἀλλ' οὐδ' ὅταν θεωρῇ τι τοιοῦτον, ἤδη κελεύει φεύγειν, ἢ διώκειν, οἷον πολλάκις διανοεῖται φοβερόν τι ἢ ἡδύ, οὐ κελεύει δὲ φοβεῖσθαι, ἡ δὲ καρδία κινεῖται, ἂν δ' ἡδύ, ἕτερόν τι μόριον.

was wir zu meiden haben aus, dahin beschränkt wird: er denkt zwar öfters dergleichen aber befiehlt nicht dass man es meiden soll; er denkt es eben in rein theoretischem, nicht in praktischem Interesse. Schon Themistius schiebt zwischen beide Sätze, die gar keinen Gegensatz enthalten, das „*ὁ δὲ πρακτικός*" ein und kommt dadurch zu dem Resultat: „die praktische Vernunft denkt zwar dergleichen, aber ist nicht Herr der Bewegung, es wird oft etwas Schreckliches wie ein Erdbeben oder ein wildes Thier gedacht, aber man meidet es darum nicht, man bleibt in Ruhe[1])." Hierdurch ist nun aber die Unterscheidung völlig verkehrt; wir bekommen einerseits eine praktische Vernunft die gar kein Interesse für die Praxis hat, es wird andererseits das Erkenntnissgebiet der theoretischen Vernunft auf ganz unsinnige Weise begrenzt, denn wenn sie über alle die Dinge nicht denken darf die einen Affect verursachen können, so ist ein grosser Theil der Naturbetrachtung ihr verschlossen. Die schlimmste Folge aber der Auslegung des Themistius ist dass der Unterscheidungsgrund der praktischen und theoretischen Vernunft in das Erkenntnissobject verlegt wird während er im Theoretischen und Praktischen, im Erkennen und Bestimmen liegt. Aus dem Missverständniss dieser Stelle ist muthmaasslich die falsche Vorstellung erwachsen, welche der praktischen Vernunft die Erkenntniss der ethischen Begriffe zuweist.

Aristoteles hat uns von einer praktischen Vernunft noch nichts gesagt; in dem blossen „*διανοεῖται φοβερόν τι ἢ ἡδύ*" liegt noch gar kein untheoretisches Verhalten. Der Gegen-

1) Omnia Themistii opera Venetiis 1534. 94: ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τὸ λογιστικὸν καὶ ὁ καλούμενος νοῦς ἐστὶν ὁ κινῶν· ἐπεὶ γὰρ διττὸς ὁ νοῦς, ὁ μὲν θεωρητικὸς, οὐδὲν τῶν πρακτῶν, οὐδὲ περὶ φευκτοῦ καὶ ὀρεκτοῦ διανοεῖται. ἡ κίνησις δὲ ἡ κατὰ τόπον, ἢ φεύγοντος, ἢ διώκοντος. ὁ δὲ πρακτικός, νοεῖ μέν τι περὶ τούτων. κύριος δὲ οὐκ ἔστι τῆς κινήσεως· πολλάκις τι διανοεῖται φυγῆς ἄξιον, καὶ οὐ φεύγει. οἷον σεισμὸν ἢ θηρίον.

17

satz zur Theorie tritt erst ein mit den Worten: „Ja selbst wenn die Vernunft befiehlt und das Denken angiebt dass wir Etwas anzustreben oder zu meiden haben, so wird dadurch noch nicht immer die Absicht erreicht, denn man handelt oft gegen das Gebot der Vernunft, wenn man beispielsweise unenthaltsam ist [1]). Ist die Vernunftthätigkeit epitaktisch so ist sie nicht mehr theoretisch, denn ihr Zweck ist ein anderer, er ist nicht Denken sondern Handeln. Weil der Zweck die Handlung ist deshalb ist die Vernunft epitaktisch. Durch den Zweck unterscheidet sich die theoretische Vernunft von der praktischen [2]). Dass die epitaktische Vernunft ihren Zweck nicht immer erreicht, ist kein Einwurf gegen ihre bewegende Kraft, gegen ihren praktischen Charakter, sondern bezeugt nur dass sie nicht für sich allein bewegen kann, denn derselbe Einwurf gilt auch dem Streben, da der Enthaltsame der Begierde widersteht und der Vernunft Folge leistet [3]).

a. Die epitaktische Vernunft.

Den Begriff einer epitaktischen Vernunftthätigkeit hat Aristoteles dem Platon entlehnt. Der Mangel der Platonischen Eintheilung lag darin, dass der Begriff der epitaktischen Wissenschaft aus zwei heterogenen Bestandtheilen combinirt ward. Aus der *ἐπιστήμη γνωστική* wurde durch die äusserliche Hinzufügung einer weiteren Function die *ἐπιστήμη οὐ μόνον γνωστικὴ ἀλλὰ καὶ ἐπιτακτική* gewonnen.

1) de an. γ. 9. 433. 1: ἔτι καὶ ἐπιτάττοντος τοῦ νοῦ καὶ λεγούσης τῆς διανοίας φεύγειν τι ἢ διώκειν οὐ κινεῖται, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν πράττει, οἷον ὁ ἀκρατής.

2) a. o. O. 14: διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει; vgl. Eth. N. ζ. 11. 1143. 8: ἡ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιτακτική ἐστιν· τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μή, τὸ τέλος αὐτῆς ἐστίν.

3) a. o. O. 6: ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἡ ὄρεξις ταύτης κυρία τῆς κινήσεως· οἱ γὰρ ἐγκρατεῖς ὀρεγόμενοι καὶ ἐπιθυμοῦντες οὐ πράττουσιν ὧν ἔχουσι τὴν ὄρεξιν, ἀλλ' ἀκολουθοῦσι τῷ νῷ.

Es liegt im gnostischen Charakter gar kein Grund vor epitaktisch zu werden; das Erkennen ist Selbstzweck, wie dieses auch von Platon offen zugestanden wird. Platons Eintheilung im Staatsmann giebt folgendes Schema:

γνωστικὴ τέχνη (ἐπιστήμη)
ἐπιτακτική — *κριτική (λογιστική)*
αὐτεπιτακτική

Soll der Platonische Gedanke festgehalten werden, so muss der Unterschied beider Vernunftthätigkeiten ein tieferer, ein prinzipieller werden. Jede Thätigkeit muss durch ihren eigenen Zweck bestimmt werden, die eine darf nicht nur einen Zweck mehr als die andere haben.

Aristoteles muss daher die *ἐπιστήμη γνωστική* als Gattungsbegriff fallen lassen; er stellt sie, indem er mit dem Gnostischen Ernst macht, als Artbegriff der *ἐπιστήμη ἐπιτακτική* zur Seite. Platon selbst bestimmt das Verhalten der kritischen Vernunft als dasjenige eines blossen Zuschauers (*θεατής*) [1]). Aristoteles erkennt dieses Verhalten als das aller erkennenden Vernunft eigenthümliche und nennt diese, den Begriff des Gnostischen und Kritischen bei Platon zusammenfassend, theoretisch [2]), im Unterschiede zunächst von der epitaktischen.

b. Die praktische Vernunft.

„Zweierlei scheint nach dem Vorhergehenden bewegende Kraft zu haben: das Streben und die Vernunft.“ Im Unenthaltsamen erweist sich die Vernunft unwirksam, die Begierde allein bewegt ihn. Die Vernunft beherrscht die Be-

1) Polit. 260: ἆρ' ἐν τῇ κριτικῇ, καθά πέρ τινα θεατήν;

2) de an. γ. 9. 432. b. 29: ἀλλ' οὐδ' ὅταν θεωρῇ τι τοιοῦτον, ἤδη κελεύει φεύγειν ἢ διώκειν — ἔτι καὶ ἐπιτάττοντος τοῦ νοῦ, vgl. Eth. N. ζ. 11. 1143. 8: ἡ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιτακτική ἐστίν· ἡ δὲ σύνεσις κριτικὴ μόνον.

gierde nur im Enthaltsamen, sie setzt mithin eine Charakterbeschaffenheit voraus wenn sie bewegende Kraft gewinnen soll. Eine solche Vernunft, die mit dem Willen gemeinsam bewegt, ist die um eines Zweckes willen berathschlagende oder praktische Vernunft. Sie unterscheidet sich aber von der theoretischen Vernunft durch ihren Zweck. Das Erstrebte, der Zweck, ist das ursprünglich Bewegende, durch ihn bewegt auch die Vernunft, indem sie vom Zweck ihren Anfang nimmt und in die Handlung ausläuft. Man kann daher sagen, es ist nur ein Bewegendes, das Erstrebte. Gäbe es zweierlei Bewegendes die Vernunft und das Streben, so müssten diese zwei nach einer ihnen gemeinsamen Form bewegen [1]). Wenn die bewegende Kraft der Vernunft an das Streben gebunden ist, von dem Object des Strebens ausgeht und mit dem Streben verbunden in die Handlung übergeht, so ist sie auch an die Handlung selbst gebunden. Aristoteles greift wiederum auf Platon zurück. An einer einzigen Stelle im Staatsmann berührt Platon, so weit es mir bekannt ist, den Begriff einer praktischen Vernunftthätigkeit. „Es giebt Künste die von aller Handlung frei sind und nur ein Erkennen enthalten; es giebt andere, wie alle diejenigen die ein Handanlegen erfordern, die eine den Handlungen immanente (*ἐνοῦσαν*) von Natur ihnen verbundene (*σύμφυτον*) Wissenschaft benutzen, indem sie bisher noch nicht seiende Dinge von sich aus verwirklichen. Hiernach lässt sich die ganze Wissenschaft dahin eintheilen, dass man die eine Art praktisch, die andere bloss gnostisch

---

1) de an. γ. 10. 433. 9: φαίνεται δέ γε δύο ταῦτα κινοῦντα, ἢ ὄρεξις ἢ νοῦς. ἄμφω ἄρα ταῦτα κινητικὰ κατὰ τόπον, νοῦς καὶ ὄρεξις. νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει. τὸ ὀρεκτὸν γὰρ κινεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ, ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἔστιν τὸ ὀρεκτόν. τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως. ἓν δή τι τὸ κινοῦν τὸ ὀρεκτόν. εἰ γὰρ δύο, νοῦς καὶ ὄρεξις, ἐκίνουν, κατὰ κοινὸν ἄν τι ἐκίνουν εἶδος.

nennt" [1]). Die weitere Eintheilung der gnostischen Wissenschaften in kritische und epitaktische hat Aristoteles bereits aufgegeben, indem er die gnostischen und kritischen in der theoretischen zusammenfasst. Hierdurch ist die epitaktische Wissenschaft schon als selbstständige Art neben die gnostische gestellt. Kann nun die epitaktische Vernunftthätigkeit ihren Zweck die Bewegung nur erfüllen wenn sie in Verbindung mit dem Streben tritt, der Handlung immanent wird, so fällt sie mit der praktischen Wissenschaft bei Platon zusammen, und für Aristoteles ergiebt sich unmittelbar der Hauptunterschied einer praktischen und theoretischen Vernunftthätigkeit.

Aristoteles lässt nur ein ganz äusserliches, in Folge der aristokratischen Anschauungsweise von Platon betontes Merkmal fallen. Platon scheidet die politische oder epitaktische Wissenschaft deshalb von der praktischen aus, weil der König durch eigenhändiges Eingreifen und körperliche Thätigkeit doch verhältnissmässig nur sehr wenig in seiner Herrscherthätigkeit ausrichtet [2]). Aristoteles, der den psychologischen Process allein im Auge hat, bemerkte bereits in der Lehre von der Berathschlagung dass es ganz gleichgültig sei ob man selbst die Mittel der Ausführung besitzt oder ob man sich dabei anderer Personen bedient. Die *χειρουργία* ist für den psychologischen Process etwas durch-

---

1) Platon. Polit. 258: ἆρ' οὖν οὐκ ἀριθμητικὴ μὲν καί τινες ἕτεραι ταύτῃ συγγενεῖς τέχναι ψιλαὶ τῶν πράξεών εἰσι, τὸ δὲ γνῶναι παρέσχοντο μόνον; αἱ δέ γε περὶ τεκτονικὴν αὖ καὶ σύμπασαν χειρουργίαν ὥσ περ ἐν ταῖς πράξεσιν ἐνοῦσαν σύμφυτον τὴν ἐπιστήμην κέκτηνται, καὶ συναποτελοῦσι τὰ γινόμενα ὑπ' αὐτῶν σώματα, πρότερον οὐκ ὄντα. ταύτῃ τοίνυν συμπάσας ἐπιστήμας διαίρει, τὴν μὲν πρακτικὴν προσειπών, τὴν δὲ μόνον γνωστικήν.

2) a. o. O. 259: ἀλλὰ μὴν τόδε γε δῆλον, ὡς βασιλεὺς ἅπας χερσὶ καὶ ξύμπαντι τῷ σώματι σμίκρ' ἄττα εἰς τὸ κατέχειν τὴν ἀρχὴν δύναται πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς σύνεσιν καὶ ῥώμην. τῆς δὴ γνωστικῆς μᾶλλον ἢ τῆς χειροτεχνικῆς καὶ ὅλως πρακτικῆς —.

aus Gleichgültiges, der Herrscher bedient sich seiner Untergebenen bloss als seiner Organe. Die epitaktische Vernunftthätigkeit ist praktisch wenn sie die Handlung zum Erfolge hat, eine epitaktische Thätigkeit hingegen, wenn sie ohne Erfolg bleibt, wäre überflüssig. Das für den geistigen Process wesentliche Merkmal behält Aristoteles in seiner Definition durchaus bei und dieses liegt darin, dass durch die praktische Vernunftthätigkeit ein noch nicht Seiendes durch die Ursächlichkeit des handelnden Subjects verwirklicht wird, während die theoretische nur das Seiende erkennt [1]). Aristoteles setzt daher an die Stelle der Platonischen Eintheilung:

ἐπιστήμη

πρακτική — γνωστική

γνωστική: κριτική — ἐπιτακτική

die Gliederung des *νοῦς* (*διάνοια*) in einen *νοῦς θεωρητικός* und *πρακτικός*. Indem Aristoteles den *νοῦς πρακτικός* als *ἕνεκά του λογιζόμενος* bezeichnet, weist er schon in der Psychologie auf die Entwicklung hin welche dieser Begriff in der Ethik finden soll. Wie bereits nachgewiesen wurde erforderten die allgemeinen Sätze, welche die Ethik allein zu gewinnen vermochte, eine Ergänzung durch berathschlagende Vernunftthätigkeit. Die Annahme einer solchen Vernunftthätigkeit ward durch den Begriff des *ἐνδεχόμενον* tiefer begründet und im Vorsatz wurde sie mit dem Streben verbunden als das eine Prinzip der Handlung aufgewiesen. Endlich wurde sie als praktische Vernunft von der theoretischen unterschieden. Die Identität der *βουλή* und des *νοῦς πρακτικός* wird in der Psychologie ausdrücklich behauptet und die Ethik darf daher diese Einsicht als bekannt

1) Platon Polit. 258: τὰ γινόμενα ὑπ' αὐτῶν, πρότερα οὐκ ὄντα, vgl. Rep. VII. 534: καὶ δόξαν μὲν περὶ γένεσιν, νόησιν δὲ περὶ οὐσίαν.

voraussetzen, wie sie denn auch aus der Argumentation derselben mit Nothwendigkeit erschlossen werden muss.

Nicht nur die gleiche Bedeutung von *νοῦς* und *διάνοια*, des *νοῦς πρακτικός* und der *βουλή* wird von der Psychologie gelehrt, sondern wir erhalten hier auch Angaben über die Art und Weise wie der *νοῦς πρακτικός* Prinzip der Handlung ist, über die Art seiner bewegenden Thätigkeit.

α. Das Eine Bewegende.

Eines ist was da bewegt und dieses ist das Erstrebte. Aristoteles sagt nicht: nur Eines bewegt, das Streben, sondern nur Eines bewegt, das Erstrebte. Es solle damit nicht ein Bewegendes an die Stelle der zwei Bewegenden treten, sondern es sollen die verschiedenen Arten der bewegenden Ursachen unterschieden werden. Dass die Vernunft bewegt, hält Aristoteles auch in der Ethik fest, dagegen handelt es sich hier um das *πρῶτον κινοῦν* und als solches bewegt weder das Streben noch die Vernunft sondern das Erstrebte [1]). Das Eine Bewegende ist der Zweck, und das Streben wie die Vernunft bewegen nur dadurch dass ihre Wirksamkeit von dem Zwecke abhängt. Die Vernunft berathschlagt um eines Zweckes willen (*ἕνεκά του*) und das Streben ist um eines Zweckes willen wirksam (*ὄρεξις ἕνεκά του πᾶσα*). Vernunft und Streben sind nicht der Zweck sondern sind die Mittel durch welche der Zweck erreicht wird. Das *ὀρεκτόν* dagegen ist der Zweck. Der Zweck ist sowohl ein Gedachtes, der Zweckbegriff, als ein Erstrebtes, das Object des Strebens. Als Zweck verhalten sich darum das Gedachte und das Erstrebte, wie die Metaphysik lehrt, ganz gleichartig, das Erstrebte wie das Gedachte bewegen selbst unbewegt [2]). Sie sind ihrer eigentlichen Natur nach

1) de an. γ. 10. 433: ἓν δή τι τὸ κινοῦν τὸ ὀρεκτόν. *Torstrik*, Arist. de anima, Berolini 1862 liest ὀρεκτικόν für ὀρεκτόν und kommt hierdurch zur Negation der bewegenden Kraft der Vernunft.

2) Metaph. λ. 7. 1072. 26: κινεῖ δὲ ὧδε. τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν

dasselbe, denn wenn auch das Begehrte nur ein scheinbar Gutes ist, so ist doch das Gewollte das wahrhaft Gute. Wir streben nach einem Zweck weil er uns ins Bewusstsein tritt, er tritt uns nicht ins Bewusstsein weil wir nach ihm streben; das Denken ist darum das Frühere. Der Zweck aber gehört zu dem Unbewegten [1]). Ganz in derselben Weise, wohl im Anschlusse an jene Stelle der Metaphysik, argumentirt der Verfasser der Schrift über die Bewegung der Thiere. „Das Erste Bewegende ist das Erstrebte und Gedachte, nicht aber ein jedes Gedachte sondern nur der Zweck der Handlungen; sofern nämlich um dieses Zweckes willen anderes geschieht, und sofern Etwas Zweck ist für ein Anderes was um dieses Zweckes willen geschieht. Dieses Erstrebte und Gedachte als Zweck bewegt unbewegt“ [2]). Die Psychologie weist nun ganz wie die Ethik den Zweck zunächst dem Streben zu, hält die zwei Auffassungsformen desselben, das Gedachte und Erstrebte, nicht auseinander. Sie kann daher sagen, nur Eines ist was bewegt, das Erstrebte, denn im Zweck haben Denken und Willen dasselbe Object.

β. Die zwei Bewegenden.

Bewegt Etwas selbst unbewegt nur sofern es Zweck ist,

κινεῖ οὐ κινούμενον. Ich kann *Bonitz* nicht beipflichten, wenn er die Leseart befürwortet: κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτόν, καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενον; denn beides bewegt unbewegt sofern es Zweck ist.

1) a. o. O. 27: τούτων τὰ πρῶτα τὰ αὐτά. ἐπιθυμητὸν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν, βουλητὸν δὲ πρῶτον τὸ ὂν καλόν. ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα. ἀρχὴ δὲ ἡ νόησις. b. 1: ὅτι δ᾽ ἔστι τὸ οὗ ἕνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἡ διαίρησις δηλοῖ.

2) d. m. an. 6. 700. b. 28: ὥστε κινεῖ πρῶτον τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ διανοητόν. οὐ πᾶν δὲ τὸ διανοητόν, ἀλλὰ τὸ τῶν πρακτῶν τέλος. ᾗ γὰρ ἕνεκα τούτου ἄλλο, καὶ ᾗ τέλος ἐστὶ τῶν ἄλλου τινὸς ἕνεκα ὄντων, ταύτῃ κινεῖ. τὸ μὲν οὖν πρῶτον οὐ κινούμενον κινεῖ.

so wird das was nicht Zweck ist, sondern um eines Zweckes willen da ist, ein bewegt-bewegendes sein.

Nicht nur die *ὄρεξις* und das *ὀρεκτικόν* bewegen selbst bewegt [1]), sondern auch der *νοῦς* wird vom Zwecke zu seiner bewegenden Thätigkeit veranlasst, auch er bewegt also als Bewegtes [2]). Während das *νοητόν* und *ὀρεκτόν* als Zweck zusammenfallen können, sind Vernunft *νοῦς* und Streben *ὄρεξις* durchaus zweierlei, Thätigkeiten verschiedener Seelenvermögen. Das Streben findet um eines Zweckes willen statt, es hat den Zweck zu seinem Object und dieses Object ist ein Unbewegtes. Das Streben verwirklicht aber auch den Zweck in der Handlung, dieses ist seine Aufgabe, und als Prinzip der Handlung bewegt das Streben als ein selbst bewegtes [3]). Ebenso geht die Vernunft der *νοῦς πρακτικός* von dem Erstrebten oder dem Zweck aus [4]). Weil aber die Vernunft nie ohne das Streben bewegt, während das Streben wohl ohne Vernunft bewegt, hat die praktische Vernunft eine zweifache Stellung zum Zweck. Einmal setzt sie als Bedingung des Eintrittes ihrer Thätigkeit mit dem Streben oder dem Willen auch den Zweck als Object des Strebens voraus; denn nicht die Berathschlagung sondern der Wille bestimmt den Zweck, lehrte die Ethik. Sodann aber nimmt sie ganz wie das Streben den Zweck in sich auf und zwar nicht als Erstrebtes sondern als Gedachtes, als Zweckbegriff. Hätte die praktische Vernunft keinen

---

1) de m. an. 6. 701. b. 1: ὄρεξις καὶ τὸ ὀρεκτικὸν κινούμενον κινεῖ.

2) Metaph. λ. 7. 1072. 30: νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται. de an. γ. 10. 433. 18: τὸ ὀρεκτὸν γὰρ κινεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ, ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστι τὸ ὀρεκτόν.

3) de an. γ. 10. 433. 15: καὶ ἡ ὄρεξις ἕνεκά του πᾶσα, vgl. b. 15: τὸ δὲ κινοῦν διττόν, τὸ μὲν ἀκίνητον, τὸ δὲ κινοῦν καὶ κινούμενον· ἔστι δὲ τὸ μὲν ἀκίνητον τὸ πρακτὸν ἀγαθόν, τὸ δὲ κινοῦν καὶ κινούμενον τὸ ὀρεκτικόν (κινεῖται γὰρ τὸ κινούμενον ᾗ ὀρέγεται, καὶ ἡ κίνησις ὄρεξίς τίς ἐστιν ᾗ ἐνέργεια). Vgl. hierin *Trendelenburg's* Commentar zu de an. γ. 10. 333. b. 16.

4) a. o. O. 15: οὐ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ.

weiteren Inhalt als den Zweck als *νοητόν* und *ἀκίνητον*, dann wäre sie ebenfalls nur *ἀκίνητον κινοῦν*, dann würde sie als Zweckursache bewegen. Die praktische Vernunft aber hat wie das Streben die Aufgabe, den Zweck in der Handlung zu verwirklichen; der Endpunkt ihrer Thätigkeit ist der Anfangspunkt der Handlung. Wie zwischen das *ὀρεκτόν* und die *πρᾶξις* die *ὄρεξις* als Bindeglied tritt, so zwischen den Zweckbegriff und die *πρᾶξις* der Process der Berathschlagung [1]). Die obere Prämisse dieses Processes ist der Zweckbegriff, ein Allgemeines, die untere Prämisse dagegen ein auf das Einzelne bezogenes Urtheil. Entweder bewegt von diesen Prämissen nur die untere, das Einzelne betreffende, oder es bewegen beide, aber die eine mehr ruhend die andere nicht [2]). Es bewegen in der That beide Prämissen weil sie Inhalt der bewegenden Vernunft sind, und weil diese Vernunftthätigkeit mehr als den Zweck, des *ἀκίνητον κινοῦν*, enthält, ist sie durch den Zweck bestimmt, sie ist ein bewegt-bewegendes. Das Unbewegt-bewegende ist der Zweck, das Streben bewegt zwar, aber ist nicht der Zweck, ebenso wenig ist die Berathschlagung der praktischen Vernunft der Zweck. Die Berathschlagung ist nicht Zweckursache der Handlung sondern die Bewegungsursache, der Berathschlagende verhält sich als Ursache zur Handlung so wie der Vater zu seinem Kinde [3]).

---

1) de an. γ. 10. 433. 15: οὐ γὰρ ἡ ὄρεξις, (τὸ ὀρεκτόν) αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ· τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως.

2) de an. γ. 11. 434. 16: τὸ δ' ἐπιστημονικὸν οὐ κινεῖται, ἀλλὰ μένει. ἐπεὶ δ' ἡ μὲν καθόλου ὑπόληψις καὶ λόγος, ἡ δὲ τοῦ καθ' ἕκαστα (ἡ μὲν λέγει ὅτι δεῖ τὸν τοιοῦτον τὸ τοιόνδε πράττειν, ἡ δὲ ὅτι τόδε τὸ νῦν τοιόνδε, κἀγὼ δὲ τοιόσδε) ἤδη αὕτη κινεῖ ἡ δόξα οὐχ ἡ καθόλου. ἢ ἄμφω, ἀλλ' ἡ μὲν ἠρεμοῦσα μᾶλλον, ἡ δ' οὔ.

3) Phys. β. 3. 194. b. 29: ἔτι ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη ἢ τῆς ἠρεμήσεως, οἷον ὁ βουλεύσας αἴτιος, καὶ ὁ πατὴρ τοῦ τέκνου, καὶ ὅλως τὸ ποιοῦν τοῦ ποιουμένου καὶ τὸ μεταβάλλων τοῦ μεταβαλλομένου. ἔτι ὡς τὸ τέλος· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ οὗ ἕνεκα, οἷον τοῦ περιπατεῖν ἡ ὑγίεια.

Es ist zwar möglich, dass in der Berathschlagung der Zweckbegriff enthalten ist, wie z. B. in der Baukunst der Begriff des Hauses enthalten ist, aber wie im Begriffe des Hauses nicht die Baukunst enthalten ist, so wenig geht die Berathschlagung in dem Zweckbegriff auf [1]).

Soll demnach die Berathschlagung oder die praktische Vernunft als Ursache bezeichnet werden, so kann sie nur die Bewegungsursache nicht aber die Zweckursache sein. Vernunft und Streben verhalten sich hierin durchaus gleichartig.

Sollen nun Vernunft und Streben als Bewegungsursachen die einheitliche Handlung bewirken, so müssen sie in eine Verbindung mit einander treten. Das beiden gemeinsame ist der Vorsatz. Der Vorsatz ist eine Combination von Berathschlagung und Streben oder von praktischer Vernunft und Streben [2]). Besteht der Vorsatz nur aus Vernunft und Streben, so ist der Vorsatz auch in derselben Weise Ursache wie jene es sind, und in der Weise wie dieses der Vorsatz ist sind es auch jene. Nun sagt Aristoteles in der Ethik: „Das Prinzip der Handlung ist der Vorsatz und zwar die Bewegungsursache nicht als Zweckursache, Prinzipien des Vorsatzes aber sind das Streben und der *λόγος ὁ ἕνεκά τινος*“ [3]). Uebersetzt man dieses nun mit

---

1) de p. an. β. 1. 646. b. 3: ὁ μὲν γὰρ τῆς οἰκοδομήσεως λόγος ἔχει τὸν τῆς οἰκίας, ὁ δὲ τῆς οἰκίας οὐκ ἔχει τὸν τῆς οἰκοδομήσεως.

2) Eth. N. ζ. 2. 1139. 23: ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτική, b. 4: διὸ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική.

3) a. o. O. 31: πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις, ὅθεν ἡ κίνησις ἀλλ' οὐχ οὗ ἕνεκα, προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος. ἕνεκά τινος kann jedenfalls nie Zweck, sondern muss wie ἕνεκά του immer Mittel heissen. Mir sind nur zwei Stellen bekannt wo ἕνεκά τινος Zweck heissen soll. de p. an. α. 1. 639. b. 14: sollte für πρώτη (ἀρχή) ἣν λέγομεν ἕνεκά τινος, wie *Eucken* (Ueber den Sprachgebrauch d. Arist. S. 19, Berlin 1868) richtig annimmt, ἕνεκα τίνος stehen. Dasselbe würde de an. gen. β. 1. 731. b. 23 der Fall sein, wenn man „ὡς δὲ διὰ τὸ βέλτιον καὶ τὴν αἰτίαν τὴν ἕνεκά τινος“ als auf einen Begriff bezogen auffasst.

den meisten Auslegern dahin: Prinzip des Vorsatzes ist Streben und Zweckbegriff, so würde an die Stelle des einen Prinzips des Vorsatzes, an die Stelle der *βουλή*, des *νοῦς πρακτικός*, der *διάνοια πρακτική*, welches einen weit reicheren Inhalt hat als der Zweckbegriff, ein Prinzip treten, das Aristoteles niemals als Prinzip des Vorsatzes bezeichnet hat, welches auch durchaus die *ὄρεξις* nicht zum Vorsatze zu ergänzen vermag. Die Erkenntniss des Zweckes und das Streben machen so wenig den Vorsatz aus, dass gerade das für denselben charakteristische Element, die Berathschlagung fortgelassen wäre, denn die Berathschlagung findet eben nicht über Zwecke statt.

Ferner müssten wir das Wort *λόγος*, das in dem ganzen Verlaufe der Ethik Vernunft bedeutet, in dem nämlichen Capitel nur in diesem Sinne vorkommt, hier plötzlich mit Begriff übertragen, und müssten diese Uebersetzung ebenso unmittelbar wieder vergessen, um mit dem Begriffe Vernunft weiter zu operiren. Wie würde man ferner, wenn *λόγος ὁ ἕνεκά τινος* mit Zweckbegriff übertragen wird, das „*διάνοια ἡ ἕνεκά του*“ übersetzen? Sagte man: die den Zweck erkennende Vernunft, so könnte dieser Begriff nicht wie es unmittelbar darauf geschieht mit der *βουλή* gleichbedeutend gebraucht werden, welche nicht den Zweck sondern die Mittel feststellt. Ganz wie aus der Definition der *προαίρεσις* als *ὄρεξις βουλευτική* gefolgert wird, in dem tüchtigen Vorsatz müssten die *ὄρεξις* und der *λόγος* (*βουλή*) eine bestimmte Beschaffenheit haben, so folgert Aristoteles: Weil das Streben und die um eines Zweckes willen thätige Vernunft Prinzipien des Vorsatzes sind, kann ohne Charakterbeschaffenheit und Denken kein Vorsatz stattfinden. Wie dort der *λόγος* an die Stelle der *βουλή* tritt, so tritt hier die *διάνοια* an die Stelle des *λόγος*, die *διάνοια ἡ ἕνεκά του* an Stelle des *λόγος ὁ ἕνεκά τινος*. Die *διάνοια ἕνεκά του* ist als *διάνοια πρακτική*, wie die Psychologie lehrte, identisch

mit dem *νοῦς ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος*. Weil die nämliche Eintheilung auch vom *λόγος* gilt, da es sowohl einen *πρακτικὸς λόγος* als einen *λόγος θεωρητικός* giebt [1]), so übertrage ich auch hier *λόγος ὁ ἕνεκά τινος* mit: um eines Zweckes willen thätige Vernunft [2]).

γ. Die Wahrheit der praktischen Vernunft.

Liegt die Aufgabe der praktischen Vernunft nicht in der Erkenntniss des Zweckes sondern in der Handlung die sie gemeinsam mit dem Streben zu verursachen hat, so kann auch die Wahrheit die sie als Vernunftthätigkeit verursacht, nicht ausserhalb ihrer Aufgabe liegen. Ihre Wahrheit ist nicht irgend ein weises Raisonnement über die Tugend, nicht die Theorie der goldenen Mittelstrasse wonach sich der Handelnde zu richten habe, sondern sie ist das Schöne oder Schlechte selbst (*τὸ εὖ καὶ κακῶς*), sie ist die der Handlung selbst immanente Wahrheit. Nur in der Handlung vollzieht sich die Harmonie von Streben und Vernunft, indem der Vorsatz die heterogenen Elemente zur Einheit zusammenschliesst, hier ist die Wahrheit *ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ* [3]).

Die Aufgabe des Praktikers ist nicht die Sittenlehre, sondern das ist die Aufgabe des Philosophen. Wie des Künstlers Wahrheit sein Werk ist und nicht die Kunsttheorie, wie in jenem allein sein Denken in die Erscheinung tritt

1) Pol. η. 14. 1333. 25: ὁ μὲν γὰρ πρακτικός ἐστι λόγος ὁ δὲ θεωρητικός.

2) Der Paraphrast schreibt daher richtig: προαιρέσεως δὲ ἀρχὴ ὄρεξις καὶ λόγος ἥτις ἐστὶν ἡ βούλευσις.

3) Eth. N. ζ. 2. 1139. 26: αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική, τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς τἀληθές ἐστι καὶ ψεῦδος· τοῦτο γάρ ἐστι παντὸς διανοητικοῦ ἔργον, τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἡ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ.

und sich allein und lediglich im Schönen und Hässlichen bewahrheitet, so ist der Schlusssatz, das Resultat des praktischen Denkens, die Handlung [1]), in ihr liegt alle praktische Wahrheit beschlossen.

Dieser Gedanke des Aristoteles enthält die Grundanschauung seiner Ethik. Weist die geistvolle Distinction des theoretischen und praktischen Vernunftverhaltens weit über das griechische Denken hinaus auf die kritische Philosophie Kants hin, so spricht hier der Philosoph wieder ganz im Geiste der Hellenen, Kunst und Sittlichkeit erscheinen in enger Verwandtschaft, sie haben ein Reich der Wahrheit für sich.

Dieses ganze, begrifflich ausserordentlich feine, Raisonnement des zweiten Kapitels des Buches ζ hätte sich Aristoteles ersparen können, wenn er nichts Anderes zu sagen gehabt hätte, als ihm die Ausleger in den Mund zu legen pflegen. Er hätte einfach, ein jedes Missverständniss ausschliessend bemerken können: der theoretischen Vernunft verdanken wir die Mathematik, Theologie und Physik der praktischen die Politik und Poietik, oder er könnte sich mit Faber poetischer etwa so ausdrücken: Est ut acies oculi erecta ad sidera vis contemplativa, vis consultativa ut eadem oculi acies sed demissa depressaque in terras. Damit wäre alles Gerede vom Parallelismus der *δίωξις* und *κατάφασις*, der *φυγή* und *ἀπόφασις*, von der Homologie der Vernunft und des Begehrens vermieden, und die *πρακτική ἀλήθεια* wäre ein ausserordentlich einfaches Ding [2]).

1) de m. an. 7. 701. 7: πῶς δὲ νοῶν ὁτὲ μὲν πράττει ὁτὲ δ' οὐ πράττει καὶ κινεῖται ὁτὲ δ' οὐ κινεῖται; ἔοικε παραπλησίως συμβαίνειν καὶ περὶ τῶν ἀκινήτων διανοουμένοις καὶ συλλογιζομένοις. ἀλλ' ἐκεῖ μὲν θεώρημα τὸ τέλος, ἐνταῦθα δ' ἐκ τῶν δύο προτάσεων τὸ συμπέρασμα γίνεται ἡ πρᾶξις.

2) Eth. N. ζ. 10. 1142. b. 8: δῆλον ὅτι ὀρθότης τις ἡ εὐβουλία ἐστίν, οὔτ' ἐπιστήμης δὲ οὔτε δόξης· ἐπιστήμης μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν ὀρθότης (οὐδὲ γὰρ ἁμαρτία), δόξης δ' ὀρθότης ἀλήθεια. Dass sich die Auslegung mit dem sechsten Buche der Ethik nicht zurecht gefunden hat bezeugt auch *Eucken* (Ueber die Methode und die Grundlagen der Aristotelischen Ethik, Berlin 1870, S. 24): „Doch auch ganz abgesehen hiervon bietet die Stellung der praktischen Vernunft in der Aristotelischen Ethik Schwierigkeiten. Bei der Erörterung der einzelnen Tugenden wird öfter auf den ὀρθὸς λόγος als das Bestimmende hingewiesen, und so erwarten wir im sechsten Buche die Grundsätze des praktischen Handelns dargelegt zu sehen. Aber die Stellung der praktischen Vernunft (φρόνησις) bleibt hier eine durchaus schwankende."

δ. Die Bedeutung des Strebens.

Die praktische Vernunft oder der *λόγος ἀληθής* enthält eine bloss formale Wahrheit, denn nur in diesem Falle kann sie gleicherweise Ursache der *εὐπραξία* und ihres Gegentheiles sein [1]). Ihre Wahrheit besteht darin, dass sie von dem beabsichtigten Zwecke ausgehend in fehlerlosem Schliessen, in correcter Berathschlagung die Bedingungen der Verwirklichung desselben feststellt, und im Abschluss dieser Thätigkeit tritt die Harmonie von Vernunft und Streben im Vorsatz zu Tage, beide sagen dasselbe. Ist der Zweck ein schlechter, so harmoniren sie in der schlechten That, ist der Zweck ein guter in der würdigen Handlung. So lange die praktische Vernunft nicht selbst zur Tugend geworden ist, liegt in ihr keine Gewähr für die Güte der Handlung, diese hängt bezüglich des ethischen Werthes lediglich vom Willen oder Charakter des Handelnden ab. Die Vernunft bewegt nie ohne das Streben. Wenn eine Bewegung in Folge eines Schlussverfahrens stattfindet, setzt dieses immer schon eine bestimmte Form des Strebens voraus, nämlich den Willen; denn andere Formen des Strebens, wie die Begierde, bekümmern sich nicht um die Schlussfolgerung. Weil die Vernunft immer richtig ist, während das Streben

1) Eth. N. ζ. 2. 1139. 34: εὐπραξία γὰρ καὶ τὸ ἐναντίον ἐν πράξει ἄνευ διανοίας καὶ ἤθους οὐκ ἔστιν. διάνοια δ' αὐτὴ οὐθὲν κινεῖ, ἀλλ' ἡ ἕνεκά του καὶ πρακτική.

und die Vorstellung richtig und unrichtig sein kann, so ist immer das Erstrebte das eigentlich Bewegende und dieses ist entweder das Gute oder ein bloss scheinbar Gutes [1]). Ich will nicht mit Entschiedenheit behaupten, dass die Worte „*νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὀρθός*“ die bloss formale Wahrheit des *νοῦς* im Auge haben. Es wäre möglich dass Aristoteles hier die tugendhafte Vollendung des *νοῦς* anticipirt, während die Ethik genauer unterscheidend anerkennt, dass die blosse praktische Vernunft noch keinen Tugendcharakter hat und daher nur formal gefasst werden muss. Jedenfalls ist schon in der Psychologie, entsprechend der Grundanschauung des Aristoteles das Streben, der Wille, als das die Richtung der Handlung Bestimmende gedacht, der Zweck, das Gute, als *ὀρεκτόν* nicht als *νοητόν* bezeichnet, der *νοῦς πρακτικός* tritt als das Sekundäre hinzu.

Die Ethik setzt an die Stelle der zwei Prinzipien der Handlung *ὄρεξις* und *βουλή* oder *νοῦς* (*διάνοια*) *πρακτικός*, die *ἠθικὴ ἕξις* oder das *ἦθος* und die *διάνοια* (*νοῦς*) *πρακτική* [2]). Beide Elemente sind sittlich noch ganz indifferent, es kann ein gutes und schlechtes *ἦθος* geben und die *διάνοια* kann mit beiden verbunden eine gute und schlechte Handlung mit bedingen [3]). Wie das theoretische Vernunft-

---

1) de an. γ. 10. 433. 22: νῦν δὲ ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως· ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις· ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινῆται, καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται. ἡ δ' ὄρεξις κινεῖ παρὰ τὸν λογισμόν· ἡ γὰρ ἐπιθυμία ὄρεξίς τις ἐστίν. νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὀρθός· ὄρεξις δὲ καὶ φαντασία καὶ ὀρθὴ καὶ οὐκ ὀρθή. διὸ ἀεὶ κινεῖ μὲν τὸ ὀρεκτόν, ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν.

2) Der Paraphrast sagt richtig: ἀπὸ τῆς ἠθικῆς ἕξεως ἡ ὄρεξις γίνεται τοῦ ἀγαθοῦ ἢ τοῦ κακοῦ und Eustrutius: τὸ δὲ ἄνευ ἠθικῆς ἕξεως περὶ τῆς ὀρέξεως εἴρηται.

3) Eth. N. ζ. 2. 1139. 32: προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος. διὸ οὔτ' ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας οὔτ' ἄνευ ἠθικῆς ἐστιν ἕξεως ἡ προαίρεσις. εὐπραξία γὰρ καὶ τὸ ἐναντίον ἐν πράξει ἄνευ διανοίας καὶ ἤθους οὐκ ἔστιν.

verhalten Wahrheit und Irrthum zu seinem Object hat, bevor es in der *ἐπιστήμῃ* als Tugend auf die Wahrheit eingeschränkt wird, so kann sich die praktische Vernunft im *εὖ* und *κακῶς* bethätigen, jenes ist seine materielle Wahrheit, dieses ist sein materieller Irrthum [1]). Dagegen ist das eine Object der praktischen Vernunft sofort ausgeschlossen, wenn sie in eine Verbindung tritt mit der *ὄρεξις ὀρθή*. Die Homologie in diesem Falle ist immer praktische Wahrheit [2]). Durch Anlehnung an die rechte Willensrichtung wirkt sie das Gute ohne selbst schon tugendhaften Charakter zu haben. Besteht ihre tugendhafte Vollendung darin, dass sie nie für einen schlechten Zweck berathschlagt, so wird sie, bevor sie diese Vollendung erreicht hat bezüglich des Zweckes keine Bestimmung in sich tragen. Damit sie also auch schon in dieser Form ihre Wahrheit erreicht, wird der Zweck durch die andere Seite der Handlung, durch das Streben hinzugebracht werden müssen. Die Vernunft an sich bewegt nichts, sondern nur die um eines Zweckes willen thätige oder praktische Vernunft. Der Zweck ist die Eupraxie, das Streben ist auf diesen Zweck gerichtet, deshalb ist der Vorsatz strebende Vernunft oder vernünftiges Streben und ein solches Prinzip ist der Mensch als Ganzes [3]). Wie

---

1) Eth. N. ζ. 10. 1142. b. 10: ἐπιστήμης μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν ὀρθότης (οὐδὲ γὰρ ἁμαρτία) δόξης δ' ὀρθότης ἀλήθεια· (δόξῃ ἐνδέχεται διαφεύδεσθαι) διανοίας ἄρα λείπεται· αὕτη γὰρ οὔπω φάσις· καὶ γὰρ ἡ δόξα οὐ ζήτησις ἀλλὰ φάσις τις ἤδη, ὁ δὲ βουλευόμενος, ἐάν τε εὖ ἐάν τε κακῶς βουλεύηται, ζητεῖ τι καὶ λογίζεται. vgl. 2. 1139. 27: τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς τἀληθές ἐστι καὶ ψεῦδος.

2) Eth. N. ζ. 2. 1139. 29: τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἡ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ.

3) a. o. O. 35: διάνοια δ' αὐτὴ οὐδὲν κινεῖ, ἀλλ' ἡ ἕνεκά του καὶ πρακτική· — ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος, ἡ δ' ὄρεξις τούτου· διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος. *Teichmüller* (Aristot. Forsch. II. 32) sagt daher richtig: „Dieses Denken ist ein

hier die Handlung ihrer sittlichen Natur nach vom Willen abhängt, so setzt die zur Tugend entwickelte praktische Vernunft den Charakter oder die Willensrichtung voraus. Es ist unmöglich, dass ein Mensch einsichtsvoll ist, wenn er nicht gut ist, denn die ethische Tugend stellt den Zweck fest, die Einsicht nur die Mittel seiner Verwirklichung [1]). Es ist unmöglich dass die zur Tugend entwickelte praktische Vernunft sich in dem *κακῶς* bethätigt, aber sie kann sich überhaupt nur bethätigen unter Voraussetzung des den Zweck bestimmenden guten Willens.

Diese entschiedene Präponderanz des Willens in sittlicher Beziehung, die sittliche Indifferenz der Vernunftthätigkeit, findet ihren schärfsten Ausdruck in der Entgegensetzung beider Elemente. Bezüglich der Vertheidigungsrede bemerkt Aristoteles sie müsse ein ethisches Gepräge haben, das Ethos findet seinen Ausdruck im Vorsatz, der Vorsatz gewinnt seinen Werth durch den Zweck. Man soll daher nicht die Vernunft in den Vordergrund stellen, sondern den Vorsatz: „Ich habe es gewollt und setzte es mir vor, ob es schon nicht Nutzen brachte war es doch gut.“ Jenes ist Sache des Einsichtsvollen, dieses Sache des Guten, denn die Einsicht strebt dem Nützlichen, die Güte dem Schönen nach [2]).

Suchen und bezieht sich nicht auf den Zweck, welcher anders woher gegeben sein muss, sondern auf die Mittel zur Verwirklichung“ und „dieses Vernunftvermögen heisst im Allgemeinen im Gegensatz zur theoretischen die praktische Vernunft, die Vernunft als theoretisch bewegt nichts, sondern erst wenn sie in Verbindung mit einem wirkenden Prinzip tritt, d. h. wenn sie nach einem Zwecke denkt.“ Das sind aber doch nur die Worte des Aristoteles, die Consequenzen vermisse ich bei Teichmüller.

1) Eth. N. ζ. 13. 1144. 36: ὥστε φανερὸν ὅτι ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν. 7: ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον.

2) Rhet. γ. 16. 1417. 15: ἠθικὴν δὲ χρὴ τὴν διήγησιν εἶναι. ἐν μὲν δὴ τὸ προαίρεσιν δηλοῦν, ποιὸν δὲ τὸ ἦθος τῷ ποιὰν ταύτην· ἡ δὲ προαίρεσις ποιὰ τῷ τέλει. — καὶ μὴ ὡς ἀπὸ διανοίας λέγειν, ὥσπερ οἱ νῦν, ἀλλ' ὡς ἀπὸ προαιρέσεως. „ἐγὼ δ' ἐβουλόμην· καὶ προειλόμην γὰρ τοῦτο· ἀλλ' εἰ μὴ ὠνήμην, βέλτιον.“ τὸ μὲν γὰρ φρονίμου τὸ δὲ ἀγαθοῦ· φρονίμου μὲν γὰρ ἐν τῷ τὸ ὠφέλιμον διώκειν, ἀγαθοῦ δ' ἐν τῷ τὸ καλόν.

Auf die Natur des Willens geht das sechste Buch weiter nicht ein, er bleibt, wie bereits bemerkt ward, der dunkelste Begriff der Aristotelischen Ethik, was bei der wichtigen Rolle die ihm zugewiesen wird allerdings sehr schlimm ist. Uebrigens ist das keine Unterlassungssünde des Aristoteles, sondern eine unvermeidliche Folge seines Realismus. Sind Vernunft und Wille zweierlei so giebt es über den Willen gerade nur so viel Aufschluss als die Vernunft mit ihm in Beziehung tritt, der Wille selbst bleibt ein Unerkennbares.

Um so eingehender erörtert das sechste Buch der Ethik die Vernunft, und zwar vorzugsweise eben die praktische Vernunft. Man hat nicht nur das Recht, zu erwarten hier „die Grundsätze des praktischen Handelns dargelegt zu sehen“, sondern dieser Erwartung geschieht in einer Weise Genüge, wie es nur irgend vom principiellen Standpunkte der Aristotelischen Ethik aus möglich ist. Man kann nur sagen, die ethischen Principien des Aristoteles sind unzureichend; und sie sind es in der That in dem Grade als es die Principien seiner Philosophie sind. Dieses tritt schon bei Berengar von Tours, weit klarer bei Duns Scotus zu Tage. Erst die Speculation Kants nimmt mit vollem Bewusstsein den Grundgedanken des Aristoteles, den Begriff der praktischen Vernunft, auf und macht aus diesem Begriffe was sich überhaupt daraus machen lässt, eine von sich aus und darum wirklich praktische Vernunft. Die praktische Vernunft ist ein Punkt, in dem sich diese Heroen zweier Weltanschauungen sehr nahe stehen, und wenn die Consequenzen in diametralen Gegensatz auslaufen so ist das nur ein Zeichen in wie hohem Grade die Philosophie

Ausdruck des substantiellen Zeitbewusstseins ist. Nach Kant hat der Begriff einer praktischen Vernunft nur Sinn unter der Voraussetzung des Freiheitsbegriffes; Aristoteles argumentirt: wenn es keine Freiheit gäbe, so gäbe es auch keine praktische Vernunftthätigkeit, diese giebt es, also giebt es Freiheit [1]). Aber die Frage nach der Freiheit ist eine andere geworden, und in dem Grade als dieses Problem sich vertieft hat tritt die praktische Vernunft bei Kant als ein Anderes auf wie bei Aristoteles. Die ganze romantische Weltanschauung liegt zwischen ihnen. Dort soll die Vernunft das natürliche und staatliche Leben veredeln, hier soll sie der Erlöser sein von aller Naturbestimmtheit.

B. Die Eintheilung der Ethik.

„In der Ethik wird dargethan wie Wissenschaft und Kunst und die übrigen homogenen Thätigkeiten zu unterscheiden sind [2])“, damit autorisirt uns Aristoteles den allerdings sehr freien Sprachgebrauch der Metaphysik durch die Begriffsentwicklung der Ethik zu normiren. Die Definition auf welche sich Aristoteles bezieht kann nur die im sechsten Buche gegebene sein, denn vorher ist die Kunst nicht in definitorischer Weise berührt worden. Das Vernunftvermögen als Gattungsbegriff gliedert Aristoteles hier in das *ἐπιστημονικόν* und *λογιστικόν*. Dass diese Eintheilung eine völlig umfassende sein soll haben wir zu bezweifeln keinen Anlass, die Begriffe des *ἐνδεχόμενον* und *μὴ ἐνδεχόμενον* bezeugen es ausreichend. Soll auf dieser Grundlage die Differenz der *ἐπιστήμη* und *τέχνη* gewonnen werden so wird doch wohl die Wissenschaft dem gleichnamigen Vermögen,

---

1) de. interpr. 9. 19. 7: εἰ δὴ ταῦτα ἀδύνατα — ὁρῶμεν γὰρ ὅτι ἔστιν ἀρχὴ τῶν ἐσομένων καὶ ἀπὸ τοῦ βουλεύεσθαι καὶ ἀπὸ τοῦ πρᾶξαί τι —.

2) Metaph. α. 1. 981. b. 25: εἴρηται μὲν οὖν ἐν τοῖς Ἠθικοῖς τίς διαφορὰ τέχνης καὶ ἐπιστήμης καὶ τῶν ἄλλων τῶν ὁμογενῶν.

dem *ἐπιστημονικόν*, die *τέχνη* dem *λογιστικόν* zufallen. Entsprechend dieser Zweitheilung des Grundvermögens, finden wir eine Zweitheilung der Vernunftthätigkeit [1]). Die Vernunftthätigkeit (*νοῦς*, *διάνοια*, *λόγος*) ist entweder theoretisch oder praktisch, eine dritte Möglichkeit liegt nicht vor. Die Psychologie kennt nur diese zwei, die Ethik führt eine dritte, die poietische Vernunft, auf die praktische zurück. Damit dieses berechtigt sei, muss die poietische Vernunft den nämlichen Grundcharakter haben, sie muss eine logistische oder buleutische Vernunftthätigkeit sein. Weil die poietische wie die praktische Vernunftthätigkeit eine bewegende Ursache ist, weil sie um eines Zweckes willen thätig ist, deshalb wird sie von dieser mit befasst, denn um eines Zweckes willen bildet jeder Bildner [2]). Ist aber dieses der Fall so unterscheidet sich auch die Wahrheit der poietischen Vernunft gerade so von der Wahrheit der theoretischen wie die Wahrheit der praktischen, nicht das *ἀληθὲς καὶ ψεῦδος* sondern das *εὖ καὶ κακῶς* ist ihre Wahrheit [3]).

Der Begriff der praktischen Vernunft involvirt daher eine weitere Unterscheidung in praktische und poietische, und der umfassendere Begriff ist es, welcher der theoretischen Vernunft coordinirt die Zweitheilung repräsentirt welche in dem *ἐπιστημονικόν* und *λογιστικόν* angebahnt ward. Deshalb kann Aristoteles auch nach der Erwähnung der poietischen Vernunft, die Charakteristik der Vernunftthätigkeiten abschliessend, sagen: Die Aufgabe beider Ver-

---

1) Darum sagt auch Alexander: ὁ δὲ θεωρητικὸς τῶν ἀϊδίων καὶ ὁμοίως ἐχόντων, αἰεὶ γνωστικὸς ὤν, ἐπιστημονικός ἐστιν, ἀλλ᾽ οὐ βουλευτικός.

2) Eth. N. ζ. 2. 1139. 31: διάνοια δ᾽ αὐτὴ οὐθὲν κινεῖ, ἀλλ᾽ ἡ ἕνεκά του καὶ πρακτική· αὕτη γὰρ καὶ τῆς ποιητικῆς ἄρχει· ἕνεκα γάρ του ποιεῖ πᾶς ὁ ποιῶν.

3) a. o. O. 27: τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτιπῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς τἀληθές ἐστι καὶ ψεῦδος.

nunftthätigkeiten ist Wahrheit, und die Fertigkeiten in denen ein jedes derselben vorzugsweise zur Wahrheit gelangt sind die Tugenden beider. Es ist hiermit jedenfalls gesagt, dass die dianoetischen Tugenden auf deren Definition das sechste Buch abzweckt den beiden Vernunftthätigkeiten der praktischen und theoretischen Vernunft angehören[1]).

a. Der νοῦς ποιητικός nach Aristoteles.

Es giebt kaum einen Begriff der Aristotelischen Philosophie der so viel Streit und Meinungsdifferenzen verursacht hat, als der Begriff des *νοῦς ποιητικός*. Wenn man das Wort *νοῦς ποιητικός* braucht so denkt Jedermann sofort auch an den *νοῦς παθητικός* und man steht dem tiefsten Mysterium der Aristotelischen Erkenntnisstheorie gegenüber. Dass jenem Begriff der Name *νοῦς ποιητικός* mit Unrecht beigelegt wird ist für das betreffende Problem zwar sehr gleichgültig, da es das nämliche bleibt wie man auch die Bezeichnung wählt; nicht überflüssig aber scheint es mir zu sein hierauf hinzuweisen, weil in gleichem Maasse als sich das Interesse dem fälschlich so bezeichneten Begriffe zuwandte, der Aristotelische Begriff des *νοῦς ποιητικός* sich nur sehr geringer Beachtung erfreute, einer geringeren als es die Sache die er bezeichnet erfordert.

Der alternative Gebrauch der Worte *νοῦς* und *διάνοια* steht ausser allem Zweifel, weil nicht nur die nämliche Unterscheidung einer praktischen und theoretischen Thätigkeit welche die Psychologie bezüglich des *νοῦς* vornimmt, in der Ethik die *διάνοια* trifft, sondern auch die Ethik selbst die praktische Vernunft sowohl *διάνοια* als *νοῦς* nennt. Ist aber die praktische Vernunft sowohl *διάνοια* als *νοῦς* so ist auch ihre Unterart die poietische *διάνοια*, *νοῦς ποιητικός*. Die Aristotelische Begriffsentwicklung verlangt es unweigerlich dass unter *νοῦς ποιητικός* nichts anderes verstanden wird als die eine Form der logistischen Vernunftthätigkeit, denn nur aus dem logistischen Charakter ergiebt sich die Berechtigung der Bezeichnung *ποιητικός* wie *πρακτικός*. Wir haben hiernach das Recht der Dreitheilung der Metaphysik: *πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητική*, als gleichbedeutend die Dreitheilung *νοῦς ἢ πρακτικὸς ἢ ποιητικὸς ἢ θεωρητικός* an die Seite zu stellen. Muss aber ferner aus begrifflichen Gründen der *νοῦς ποιητικός* eine logistische Thätigkeit sein, nimmt diese eine sehr bedeutende Stellung in der Aristotelischen Philosophie ein, so ist es von vornherein undenkbar dass Aristoteles für einen ganz heterogenen Begriff jenen Terminus hätte gebraucht wissen wollen. Findet sich keine Stelle wo Aristoteles den Ausdruck *νοῦς ποιητικός* ausdrücklich für *διάνοια ποιητική* schreibt, so ist dieses ebenso als blosse Zufälligkeit aufzufassen wie er auch in der Ethik nicht wörtlich *νοῦς πρακτικός* sagt obwohl dieses zu ergänzen schlechterdings nothwendig ist, auch wenn man die dahin lautenden Aussprüche der Psychologie nicht haben würde. Wenn er dagegen den Ausdruck *νοῦς ποιητικός* nicht als Terminus für den *νοῦς ἐνεργείᾳ* braucht, so ist dieses kein Zufall, sondern durch den Begriff, der mit der poietischen Vernunft bereits verknüpft ist, nothwendig bedingt, und der Wortlaut der betreffenden Stelle der Psychologie zeigt deutlich genug dass Aristoteles jene Bezeichnung vermied so nahe sie ihm lag.

1) Eth. N. ζ. 2. 1139. b. 12: ἀμφοτέρων δὴ τῶν νοητικῶν μορίων ἀλήθεια τὸ ἔργον. καθ᾽ ἃς οὖν μάλιστα ἕξεις ἀληθεύσει ἑκάτερον, αὗται ἀρεταὶ ἀμφοῖν.

b. Der νοῦς ἀπαθής.

„Wie in der ganzen Natur das Eine der Stoff ist, worin Alles der Möglichkeit nach enthalten ist, das Andere die Ursache und das Bewirkende (*τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν*) weil es alles wirkt, wie die Kunst sich zu ihrem Stoffe

verhält, so muss auch die Seele diesen Unterschied aufweisen. Es wird einerseits einen derartigen *νοῦς* geben welcher Alles wird, und andererseits einen solchen der Alles wirkt, wie eine Fertigkeit, dem Lichte gleich, denn auch das Licht macht die der Möglichkeit nach vorhandenen Farben zu wirklichen. Und dieser *νοῦς* ist der für sich bestehende, der nicht leidende, unvermischte, seiner Natur nach wirkende *νοῦς*, denn immer ist das Wirkende edler als das Leidende und das Princip edler als der Stoff [1]).“

Zunächst ist es augenfällig dass Aristoteles, wenn er den Terminus eines *νοῦς ποιητικός* überhaupt für diesen Begriff hätte angewandt wissen wollen, gesagt hätte *οὗτος ὁ νοῦς ποιητικός* und nicht vier andere Bezeichnungen, *χωριστός*, *ἀπαθής*, *ἀμιγής*, *ἐνεργείᾳ* vorgezogen hätte. Er würde wenn er den Ausdruck *νοῦς ποιητικός* nicht absichtlich gemieden hätte analog dem Satze *„ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος“* auch sagen müssen: *ὁ μὲν ποιητικὸς ἀπαθής*, *ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός*.

Warum zieht Aristoteles die bloss negative Bezeichnung *ἀπαθής* der positiven *ποιητικός* vor? Es kann dieses seinen Grund zunächst nur darin haben dass durch die allgemeine Bedeutung des Begriffes *ποιεῖν*, wonach er die Kategorie der Wirksamkeit bezeichnet, der in Frage stehende Begriff des *νοῦς* gar keine Bestimmung gefunden hätte, da die Vernunft als wirkendes Princip in dem Aristotelischen

---

1) de an. γ. 5. 430. 10: ἐπεὶ δ᾽ ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει ἐστί τι τὸ μὲν ὕλη ἑκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὃ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς. καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνέργεια χρώματα. καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια. ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης —· τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός —.

System bereits vielfach verwerthet ist [1]). Wollte man dagegen mit dem *ποιεῖν* einen engeren Begriff als den der wirkenden Ursächlichkeit verbinden, was hier keineswegs der Fall ist, so hätte der Terminus *νοῦς ποιητικός* bereits seine Anwendung in der *τέχνη* gefunden, denn diese ist einmal, wie sie hier bildlich gebraucht wird, wirkende Ursache [2]), sodann poietisch logistische Vernunftthätigkeit [3]). Hier dagegen soll die Vernunft zwar nur als wirkende Ursache, aber auf ein bestimmtes Gebiet eingeschränkt gedacht werden, als die das Denken bewirkende Ursache. Sie muss daher unterschieden werden von der Vernunft als der wirkenden Ursache im Allgemeinen, und dieses kann nur durch negative Bestimmungen geschehen, sei es nun dass der allgemeine Begriff der Vernunft durch Vergleichung an Positivität einbüsst, *παθητικός* wird gegenüber dem *τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια*, der Energie *κατ᾽ ἐξοχήν*, oder dass diesem pathetische Bestimmungen abgesprochen werden wie das durch die Worte *ἀπαθής*, *ἀμιγής*, *χωριστός* geschieht. Durch diese negativen Bestimmungen wird zwar das worauf es Aristoteles ankommt erreicht, der *νοῦς* um den es sich hier handelt wird von dem allgemeinen Begriff unterschieden, die Worte selbst aber vermögen durch ihren bloss negativen Inhalt den neuen Begriff nicht zu verdeutlichen. Die Vorstellung des *ποιεῖν* ist die einzige positive und es lag nahe ihr den Vorzug zu geben, sie terminologisch zu verwerthen, so wenig auch dieses von Aristoteles beabsichtigt sein konnte, so wenig seine Terminologie dieses zulässt. Schon Alexander ist dieser Terminus ganz geläufig, und während er in der Defini-

---

1) Eth. N. γ. 5. 1112. 31: αἴτια γὰρ δοκοῦσιν εἶναι φύσις καὶ ἀνάγκη καὶ τύχη, ἔτι δὲ νοῦς καὶ πᾶν τὸ δι᾽ ἀνθρώπου.

2) Metaph. ζ. 7. 1032. 12: τῶν δὲ γιγνομένων τὰ μὲν φύσει γίγνεται τὰ δὲ τέχνῃ, τὰ δὲ ἀπὸ ταὐτομάτου.

3) Eth. N. ζ. 4. 1140. 20: τέχνη ἕξις ποιητική.

tion des *νοῦς πρακτικός* und *θεωρητικός* aller Wahrscheinlichkeit das zweite Capitel des sechsten Buches der Ethik in seiner Psychologie berücksichtigt hat, stellt er jenen, bloss auf die obige Stelle der Aristotelischen Psychologie gestützt, den *νοῦς ἀπαθής* als *ποιητικός* zur Seite [1]). Durch diese Willkürlichkeit erhielt der *νοῦς ποιητικός*, von dem Aristoteles in der Psychologie gar nicht redet weil er psychologisch betrachtet unter den Begriff des *νοῦς πρακτικός* fällt, zum *νοῦς ἕνεκά του λογιζόμενος* gehört, einen Platz in der Psychologie der Aristoteliker, und es wird in einer Coordinirung, wie sie nur für die poietische Vernunft einen Sinn hat, neben der theoretischen und praktischen eine Vernunftthätigkeit abgehandelt die nur eine Beziehung zur theoretischen Vernunft haben kann, da mit ihr ein erkenntniss-theoretisches Problem gelöst werden soll [2]).

Je dunkler jener Begriff des *νοῦς ἀπαθής* war desto grösser wurde das Interesse welches man aus den mannigfaltigsten Motiven an ihm nahm, und die mittelalterliche wie die neue Literatur behandelt das bekannte Problem unter einem Titel der ihm unberechtigter Weise beigelegt worden ist. Dass diese Terminologie nicht Aristotelisch ist erhellt schon daraus dass Aristoteles den *νοῦς ἀπαθής* nie *νοῦς ποιητικός* nennt, dass sie eine unberechtigte Ergänzung ist geht daraus hervor dass die *τέχνη* und nichts anderes der *νοῦς ποιητικός* ist.

1) Alex. Aphr. libri duo de anima Venetiis 1534. 140: καὶ ἐπεί ἐστιν ὑλικός τις νοῦς, εἶναί τινα παὶ ποιητικὸν δεῖ νοῦν.

2) Alexander bezeichnet schon die betreffenden Untersuchungen ganz gleichartig περὶ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ. περὶ τοῦ θεωρητικοῦ νοῦ. περὶ τοῦ ποιητικοῦ νοῦ. Themistius in seiner mehr am Texte festhaltenden Paraphrase braucht wenigstens ebenfalls schon jenen Terminus. Welches die Terminologie des Theophrast war ist aus den Angaben des Themistius nicht mit Gewissheit zu ersehen.

6. Die dianoetischen Tugenden.

Wir sind nach dem Bisherigen berechtigt zunächst das Vernunftvermögen folgender Art zu gliedern:

τὸ λόγον ἔχον

τὸ ἐπιστημονικόν — *τὸ λογιστικόν*.

Dem entsprechend gestaltet sich die Gliederung der Vernunftthätigkeit:

ὁ λόγος = ὁ νοῦς = ἡ διάνοια

λόγος θεωρητικός (νοῦς, διάνοια) — λόγος πρακτικός (νοῦς, διάνοια)

λόγος ποιητικός (νοῦς, διάνοια).

Ob man noch einen *λόγος πρακτικός* im engeren Sinne, dem *λόγος ποιητικός* coordinirt anzunehmen habe wird nicht ausdrücklich gesagt, doch scheint das *αὕτη γὰρ καὶ τῆς ποιητικῆς ἄρχει* dieses zu verlangen, obwohl Aristoteles anderen Ortes alle drei Begriffe coordinirt [1]). Die principielle Eintheilung ist eine dichotomische. Auf Grund dieser will Aristoteles die weitere Aufgabe, die Definition der dianoetischen Tugenden, lösen. „Wahrheit ist die Aufgabe beider Theile der Vernunft (*ἀμφοτέρων δὴ τῶν νοητικῶν μορίων ἀλήθεια τὸ ἔργον*). Die Fertigkeiten in denen jeder dieser Theile vorzugsweise zur Wahrheit gelangt, sind die Tugenden beider Theile. Indem wir von Neuem beginnen wollen wir noch einmal über dieselben reden“ [2]). Worüber Aristoteles noch einmal reden will sind offenbar die Fertigkeiten (*ἕξεις*) der beiden Vernunfttheile, des *λογιστικόν* und des *ἐπιστημονικόν*. Drei solche Fertigkeiten haben wir bereits kennen gelernt, die theoretische, praktische und poietische Vernunft. Von diesen (*περὶ αὐτῶν*), von den Fertigkeiten der Vernunft, soll auch jetzt die Rede sein.

1) Metaph. ε. 1. 1025. b. 25.

2) Eth. N. ζ. 2. 1139. b. 12: ἀμφοτέρων δὴ τῶν νοητικῶν μορίων ἀλήθεια τὸ ἔργον. καθ᾽ ἃς οὖν μάλιστα ἕξεις ἀληθεύσει ἑκάτερον, αὗται ἀρεταὶ ἀμφοῖν. ἀρξάμενοι οὖν ἄνωθεν περὶ αὐτῶν πάλιν λέγωμεν.

Aristoteles zählt aber mehr als drei Fertigkeiten auf: „Es seien fünf an der Zahl die Fertigkeiten in denen die Seele bejahend und verneinend die Wahrheit bekennt: nämlich die *τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς*; denn Annahme und Meinung schliessen den Irrthum nicht aus[1]."

Zunächst folgt unmittelbar aus dem Vorangehenden dass, wenn diese fünf Fertigkeiten auch nicht die drei bereits erwähnten sein können da drei nicht fünf ist, sie doch nur den beiden Vernunftvermögen dem *ἐπιστημονικόν* und *λογιστικόν* entstammen, sie unter die beiden Vernunftthätigkeiten, die jener Zweitheilung entsprechen, unter den *νοῦς θεωρητικός* und *πρακτικός* zu subsumiren sind. Es folgt ferner dass wir es in allen fünf Fertigkeiten mit blossen Vernunftthätigkeiten zu thun haben. Eine dritte Folgerung die sehr nahe zu liegen scheint wäre diese: Da es eine grössere Wahrheit als diejenige welche das „*ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι*" ausschliesst nicht wohl geben kann, da diejenigen Fertigkeiten in welchen jedes der beiden Vernunftvermögen „*μάλλιστα ἀληθεύει*" die Tugenden beider sind, so sind auch die fünf Fertigkeiten welche das *διαψεύδεσθαι* ausschliessen die fünf dianoetischen Tugenden. Zieht man diese Folgerung bedingungslos so schliesst man sich der Ansicht Zellers an und verwirft diejenige die Prantl geltend gemacht hat dass es nur zwei dianoetische Tugenden giebt, die *φρόνησις* und *σοφία*[2]). Ich halte die Folgerung nicht für rathsam obwohl ich mit jenem Resultate im Wesentlichen übereinstimme, denn die Schwierigkeiten von denen Prantl zu seiner Auffassung hingedrängt ist werden durch dieses summarische Verfahren nicht genügend be-

1) Eth. N. ζ. 3. 1139. b. 15: ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμόν· ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς· ὑπολήψει γὰρ καὶ δόξῃ ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι.

2) *Zeller* II. 2. 503. 2. *Prantl*, Ueber die dianoet. Tugenden. München 1852.

rücksichtigt. Beide Gelehrten haben für ihre Ansichten treffende Gründe beigebracht und wenn man keine neuen herbeizieht wäre eine Entscheidung kaum möglich. Auf äusserlichem Wege, durch Anziehen von Belegstellen, lässt sich in der Sache nichts ausrichten, da wir keine einzige Stelle haben an welcher Aristoteles unzweideutig andere der fünf genannten Fertigkeiten wie die *φρόνησις* und *σοφία* als dianoetische Tugenden bezeichnet, die wenigen Stellen hingegen, an denen er die *σοφία* und *φρόνησις* als solche namhaft macht, allerdings derart lauten dass man die Ueberzeugung gewinnen kann in jenen zwei finde die vernünftige Seele ihre tugendhafte Vollendung.

Wenn Aristoteles am Anfange der Untersuchung auf das *λογιστικόν* und *ἐπιστημονικόν* zurückweisend sagt „wir haben die beste Fertigkeit eines jeden dieser zwei Vermögen zu bestimmen, denn diese ist die Tugend jedes derselben, die Tugend liegt in dem Verhalten zu der einem jeden eigenthümlichen Aufgabe", und dann die ganze Untersuchung mit den Worten schliesst „das Wesen der *φρόνησις* und der *σοφία* haben wir angegeben, auch das worin jede derselben ihre Aufgabe erfüllt, und endlich dass jede derselben die Tugend eines andern Seelentheils ist", so scheint allerdings das Resultat vortrefflich mit der Aufgabestellung zu harmoniren, das *ἐπιστημονικόν* fände in der *σοφία*, das *λογιστικόν* in der *φρόνησις* seine Tugend[1]). Es ist nicht zu bezweifeln dass schon Plutarch diese Stellen verknüpfte wenn er sich ganz in jener Weise ausspricht[2]).

1) Eth .N. ζ. 2. 1139. 15: ὥστε τὸ λογιστικόν ἐστιν ἕν τι μέρος τοῦ λόγον ἔχοντος. ληπτέον ἄρ' ἑκατέρου τούτων τίς ἡ βελτίστη ἕξις· αὕτη γὰρ ἀρετὴ ἑκατέρου, ἡ δ' ἀρετὴ πρὸς τὸ ἔργον τὸ οἰκεῖον. — vgl. 12. 1143. b. 15: τί μὲν οὖν ἐστὶν ἡ φρόνησις καὶ ἡ σοφία, καὶ περὶ τίνα ἑκατέρα τυγχάνει οὖσα, καὶ ὅτι ἄλλου τῆς ψυχῆς μορίου ἀρετὴ ἑκατέρα εἴρηται. —

2) s. S. 11: ἀμφοῖν δὲ τοῦ λόγου θεωρητικοῦ ὄντος τὸ μὲν περὶ τὰ ἁπλῶς ἔχοντα μόνον ἐπιστημονικὸν καὶ θεωρητικόν ἐστι, τὸ δ' ἐν

Das Einzige was sich zunächst gegen diese Theorie einwenden lässt ist dass wir von einer Tugend der *τέχνη* hören welche nicht zur *φρόνησις* gehören kann. Prantl sucht diese Schwierigkeit dadurch zu heben dass er die *τέχνη* in ihrer tugendhaften Vollendung der *σοφία* zuweist. In der That wäre dieses die einzige Bedingung unter welcher jene Reduction der Tugenden Geltung haben könnte, mit der Zugehörigkeit der *τέχνη* zur *σοφία* besteht oder fällt Prantls Theorie. Zeller meint: „Ob Aristoteles diese sämmtlichen fünf Stücke oder nur einige derselben als Tugenden betrachtet wissen will, ist bei unserer Ansicht über den Zweck der vorliegenden Erörterung ziemlich unerheblich.“ Ich kann das nicht zugeben. Die Frage die Prantl aufgeworfen hat ist sachlich von der grössten Bedeutung und je nachdem man sich für oder gegen seine Ansicht entscheidet gewinnen die Begriffe der *τέχνη* und *σοφία* eine völlig andere Bedeutung, werden die Aristotelischen Distinctionen erkannt oder verkannt. Zeller hebt in seinem Einwurfe selbst in der That den richtigen Punkt hervor. Die *σοφία* als die bestimmte dianoetische Tugend ist nicht *ἀρετὴ τέχνης* „denn die *τέχνη* hat es ja gerade mit dem *ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν* zu thun“. Dieser Einwurf ist schlagend, und wenn er Prantl nicht überzeugt hat, so liegt es zunächst daran dass Zeller keine Lösung für die Frage bietet: wie kann es, wenn die *τέχνη ἀρετή* ist, eine *ἀρετὴ τέχνης* geben da es doch keine *ἀρετὴ ἀρετῆς* giebt? Dieser Punkt durfte für Prantl bestimmend sein, während Zellers Argument: Aristoteles deute nirgends an „dass in dieser Beziehung zwischen den fünf Stücken, die er c. 3 aufzählt, ein Unterschied sei“, hinfällig wird wenn Aristoteles die *τέχνη* eben dadurch von der *φρόνησις* unterscheidet dass es von jener noch eine Tugend giebt, während diese

τοῖς πῶς ἔχουσι πρὸς ἡμᾶς βουλευτικὸν καὶ πρακτικόν. ἀρετὴ δὲ τούτου μὲν ἡ φρόνησις ἐκείνου δὲ ἡ σοφία.

selbst Tugend ist, also gerade in der Beziehung unterscheidet, in welcher der Unterschied von Zeller geleugnet wird [1]). Sodann fehlt bei Zeller die Einsicht in das Wesen des *ἐνδεχόμενον* und der hierauf bezogenen Vernunftthätigkeit, in die principielle Unterscheidung von *τέχνη* und *σοφία*, welche doch allein dem an sich berechtigten Einwurfe Tragkraft geben kann. Wie viel dianoetische Tugenden Aristoteles annimmt ob fünf oder mehr ist allerdings nicht zu entscheiden und an sich ebenso gleichgültig als es die Zahl der ethischen Tugenden ist. Jene Reduction aber die Prantl befürwortet läuft in eine Reduction der Vernunftformen und damit in ein crimen laesae majestatis aus. Gehört die *τέχνη* zur *σοφία* so ist sie eine theoretische Vernunftthätigkeit, eine Tugend des *ἐπιστημονικόν*, und die poietische Vernunft bliebe müssig. Dieses aber ist auch der Punkt von dem aus jene Eintheilung betrachtet werden muss um in ein anderes Licht zu treten.

Wenn die ursprüngliche Dichotomie (*ἐπιστημονικόν* und *λογιστικόν*) uns zunächst in entsprechender Weise auch nur zwei Tugenden erwarten lässt (*ληπτέον ἄρ' ἑκατέρου τούτων τίς ἡ βελτίστη ἕξις· αὕτη γὰρ ἀρετὴ ἑκατέρου*) so fügt doch Aristoteles hinzu *ἡ δ' ἀρετὴ πρὸς τὸ ἔργον τὸ οἰκεῖον* [2]). Wird nun auch schon in der Distinction der Vernunftthätigkeiten die principielle Zweitheilung, die wir in der Psychologie festgehalten sehen, dadurch aufgehoben dass neben der theoretischen und praktischen Vernunft eine poietische eingeführt wird, so haben doch die beiden letzteren Vernunftthätigkeiten darin einen gemeinsamen Charakter dass sie beide *ἕνεκά του λογοζόμενοι* sind und darum auch dem gemeinsamen Boden des *λογοστικόν* entstammen. So lange es sich um die Charakteristik dieser Thätigkeiten

1) Eth. N. ζ. 5. 1140. b. 21: ἀλλὰ μὴν τέχνης μὲν ἐστὶν ἀρετή, φρονήσεως δ' οὐκ ἔστιν.

2) Eth. N. ζ. 2. 1139. 17.

im Unterschiede von der theoretischen Vernunft handelt brauchen jene nicht auseinandergehalten zu werden (αὕτη γὰρ καὶ τῆς ποιητικῆς ἄρχει), wohl aber ist dieses nothwendig wenn die Aufgabe (τὸ ἔργον τὸ οἰκεῖον) in Betracht kommt die eine jede derselben zu lösen hat, wenn ihr Ziel (τέλος) bestimmt werden soll. Hierin gehen die zwei logistischen Vernunftthätigkeiten auseinander, der Zweck der einen liegt im Subject selbst, in der Handlung, die andere hat einen Zweck der nicht in der bildenden Thätigkeit sondern ausser ihr seine Verwirklichung findet[1]). Sollen nun die Tugenden beider Seelentheile nach dem ἔργον τὸ οἰκεῖον ihre Bestimmung finden so reicht die Zweitheilung nicht mehr hin, das λογιστικόν kann nicht in einer, sondern muss in mindestens zwei Tugenden seinen Ausdruck finden. Dem entsprechend sagt auch Aristoteles indem er die Frage nach den Tugenden wieder aufnimmt, nicht mehr „ληπτέον ἄρ' ἑκατέρου τούτων τίς ἡ βελτίστη ἕξις· αὕτη γὰρ ἀρετὴ ἑκατέρου“ sondern die Dreitheilung erfordert mehr als zwei Tugenden, es heisst „καθ' ἃς οὖν μάλλιστα ἕξεις ἀληθεύσει ἑκάτερον, αὗται ἀρεταὶ ἀμφοῖν“. Dem angemessen heisst es denn auch beim Abschlusse der Untersuchung von der φρόνησις und σοφία nur „ὅτι ἄλλου τῆς ψυχῆς μορίου ἀρετὴ ἑκατέρα εἴρηται“ wodurch keineswegs ausgeschlossen ist dass jedem Seelentheil noch andere Tugenden zugehören, sondern nur gesagt werden soll dass es der ethisch-politischen Untersuchung wesentlich auf die φρόνησις und σοφία und ihr Verhältniss zu einander ankommt, wie denn auch die τέχνη ganz ausser Acht gelassen wird. Die σοφία und φρόνησις schliessen nicht die anderen Tugenden ein, sondern haben nur einen Vorrang, die σοφία ist der Repräsentant, die höchste Stufe der theoretischen Thätigkeit, wie die φρόνησις die wichtigste praktische ist.

1) Eth. N. ζ. 2. 1139. b. 2: καὶ οὐ τέλος ἁπλῶς ἀλλὰ πρός τι καὶ τινὸς τὸ ποιητόν. ἀλλὰ τὸ πρακτόν· ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος.

Der durch die vorgängige Dreitheilung ausreichend begründeten Erwartung[1]) dass es mehr als zwei Tugenden geben werde entspricht Aristoteles im dritten Capitel durch die Angabe: „Es seien die Fertigkeiten in denen die Seele bejahend und verneinend die Wahrheit erkennt fünf an der Zahl und diese sind: τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς, denn in der blossen Annahme und in der Meinung giebt es auch Irrthum.“ Dass diese fünf schon Tugenden sind, ist hiermit nicht gesagt, wohl aber dass jede dieser Vernunftthätigkeiten Irrthum ausschliesst, dass eine gewisse Wahrhaftigkeit mit ihrem Begriffe unzertrennlich verknüpft ist. Ob sie Tugenden sind oder nicht bleibt zunächst dahingestellt, die weitere Untersuchung hat dieses zu entscheiden, und zwar wird die Entscheiduug in dem Nachweis bestehen dass das ἀληθεύειν einer jeden der fünf Fertigkeiten für ein bestimmtes Gebiet ein μάλιστα ἀληθεύειν ist oder dass es noch eine weitere Steigerung oder Vervollkommnung derselben giebt. Da jede der Fertigkeiten bereits eine Wahrheit einschliesst, und die Präsumtion jedenfalls dahin geht dass dieses auch ein μάλιστα ἀληθεύειν ist, so wird nicht gefordert werden dürfen dass Aristoteles bei jeder einzelnen Fertigkeit, in der sich diese Präsumtion bewahrheitet, angiebt hier liege ein μάλιστα

1) Prantl meint: „Es ist sehr leicht gesagt, Aristoteles zähle im Ganzen fünf dianoetische Cardinaltugenden auf, — aber diese Angabe ist, so gefasst, wenigstens nur halbwahr, wenn nicht ganz falsch, insofern man von dieser vorgefassten Fünftheilung ausging, musste man allerdings in einen Conflict zwischen Logik und Ethik gelangen.“ Ich kann dem nur insofern beistimmen als man in der That die Gründe welche diesen Ausspruch stützen meist gar nicht berücksichtigt hat, sondern das blosse Resultat unbekümmert aufnahm. Fasst man hingegen diese Angabe in ihrem Zusammenhang mit dem Vorausgehenden auf, was Prantl zwar versucht aber nicht genügend durchgeführt hat, so ist die Annahme der Fünftheilung nicht eine bloss vorgefasste Meinung sondern durch die Aristotelische Darstellung entschieden indicirt.

ἀληθεύειν und demzufolge eine Tugend vor, dagegen wird eine ausdrückliche Erwähnung allerdings erforderlich sein wenn eine der Fertigkeiten jener Erwartung nicht entspricht. So finden wir denn auch die folgenden Definitionen der fünf Begriffe nie mit dem Resultate abgeschlossen: dieses ist eine Tugend, sondern nur einmal, anlässlich der τέχνη, sagt Aristoteles von ihr gäbe es noch eine Tugend, von der φρόνησις nicht, worin stillschweigend gesagt ist dass die τέχνη an sich noch keine Tugend, die φρόνησις wohl eine solche ist.

Der Gang der Aristotelischen Untersuchung ist kein zufälliger, wie es wohl den Anschein gewinnt wenn man erst die ἐπιστήμη, dann die τέχνη und φρόνησις, und enderst erst den νοῦς und die σοφία abgehandelt sieht, während doch die letzteren Begriffe der ἐπιστήμη näher stehen als der φρόνησις und τέχνη. Prantl hat sich wohl hierdurch bewogen gefühlt in seiner Untersuchung eine andere Ordnung zu befolgen indem er den νοῦς und die σοφία unmittelbar auf die ἐπιστήμη folgen lässt. So indicirt eine solche Umstellung des Gedankenganges bei Aristoteles oft erscheint, so halte ich sie doch gerade bei diesem Schriftsteller für höchst gefährlich weil bei ihm das Was so unlöslich mit dem Wie verknüpft ist, dass man bei eingehender Ueberlegung fast immer zu dem Zugeständniss genöthigt wird, er konnte die Sache kaum anders sagen als es geschah. Auch Prantl hat nicht ohne Folgen die Form dem sächlichen Interesse nachgesetzt, denn während bei Aristoteles die ἐπιστήμη für sich bestehend als Hauptpunkt behandelt wird, erscheint sie bei Prantl nicht nur einer Ergänzung durch den νοῦς bedürftig sondern findet auch erst in der σοφία ihre Vollendung. Aristoteles folgt in der Ordnung seiner Grundeintheilung der objectiven Welt in das Nothwendige und Mögliche, der nämlichen Eintheilung welche die Scheidung des Vernunftvermögens in das ἐπιστημονικόν und λογιστικόν

hervorrief. Das Thema zerfällt hiernach in die zwei Aufgaben: die Tugend des ἐπιστημονικόν und die des λογιστικόν aufzuweisen, die Tugend welche das Nothwendige und die welche das Mögliche zum Gegenstande hat. Das dritte Capitel sagt das Nothwendige (μὴ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν) erkennt die ἐπιστήμη. Das vierte Capitel beginnt mit den Worten „τοῦ δ' ἐνδεχομένου" die zweite Aufgabe. Da aber die auf das Mögliche gerichtete logistische Vernunft sich bereits in zwei Formen, denen verschiedene Objecte entsprechen, gegliedert hat, in die poietische und praktische Vernunft, so findet auch die zweite Aufgabe ihre Lösung in zwei gesonderten Capiteln deren erstes, das vierte, die τέχνη, deren zweites, das fünfte, die φρόνησις behandelt. Aristoteles geht von dem Nothwendigen aus.

A. Die Wissenschaft (ἐπιστήμη) als Tugend des ἐπιστημονικόν.

„Alle stimmen darin überein dass was wir wissen sich nicht anders verhalten kann, während was sich auch anders verhalten kann, so wie es uns aus dem Auge kommt, dem Sein und Nichtsein nach unerkennbar ist (also auch nicht gewusst werden kann). Alles Wissbare ist also ein Nothwendiges und ein Ewiges; denn alles Nothwendige ist schlechthin ewig, das Ewige ungeworden und unvergänglich. Ferner ist alle Wissenschaft lehrhaft und das Wissbare lehrbar. Jede Belehrung aber geht von Vorhergewusstem aus, wie diess in der Analytik auseinandergesetzt ist. Belehrung findet statt entweder auf dem Wege der Induction oder durch den Syllogismus. Der Syllogismus setzt Principien voraus die nicht mehr durch Syllogismen gewonnen werden sondern durch Induction. Die Wissenschaft also ist eine apodeiktische Fertigkeit, und was wir sonst über sie in den Analytiken ausgemacht haben; denn erst wenn man irgend wie von den Principien überzeugt ist und eine Kenntniss derselben hat kann von

Wissen die Rede sein, hat man dagegen nichts weiter als den Schlusssatz so hat man nur beiläufig (nicht eigentlich) ein Wissen. Damit sei der Begriff der Wissenschaft bestimmt[1]).“

Es kann hier nicht der reiche Inhalt dieses Kapitels erschöpft werden da Aristoteles selbst die Analytik als Grundlage für das Verständniss desselben angiebt. Wir haben diesen Zusammenhang anderen Ortes zu betrachten. Nur gegen die einfache Umkehrung eines allgemein bejahenden Satzes muss ich schon hier protestiren, da man nicht selten das was hier von der *διδασκαλία* gesagt wird auf die *ἐπιστήμη* bezieht. Alles Wissen ist zwar lehrbar aber längst nicht alles Lehrbare ist Wissen. Wenn die Belehrung durch Induction und Syllogismus stattfindet, so gilt das keineswegs von der Wissenschaft, vielmehr schliesst diese als apodeiktische Fertigkeit die Induction einfach aus, oder setzt vielmehr mit den Principien, dem Allgemeinen davon sie ihren Ausgang nimmt, auch das Verfahren voraus durch welches wir die Principien gewinnen, nämlich die Induction, wie das die Analytik, auf die uns Aristote-

1) Eth. N. ζ. 3. 1139. b. 18: ἐπιστήμη μὲν οὖν τί ἐστιν, ἐντεῦθεν φανερόν, εἰ δεῖ ἀκριβολογεῖσθαι καὶ μὴ ἀκολουθεῖν ταῖς ὁμοιότησιν. πάντες γὰρ ὑπολαμβάνομεν, ὃ ἐπιστάμεθα, μὴ ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν· τὰ δ' ἐνδεχόμενα ἄλλως, ὅταν ἔξω τοῦ θεωρεῖν γένηται, λανθάνει εἰ ἔστιν ἢ μή. ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶ τὸ ἐπιστητόν. ἀΐδιον ἄρα· τὰ γὰρ ἐξ ἀνάγκης ὄντα ἁπλῶς πάντα ἀΐδια, τὰ δ' ἀΐδια ἀγένητα καὶ ἄφθαρτα. ἔτι διδακτὴ πᾶσα ἐπιστήμη δοκεῖ εἶναι, καὶ τὸ ἐπιστητὸν μαθητόν. ἐκ προγινωσκομένων δὲ πᾶσα διδασκαλία, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς λέγομεν· ἡ μὲν γὰρ δι' ἐπαγωγῆς, ἡ δὲ συλλογισμῷ. ἡ μὲν δὴ ἐπαγωγὴ ἀρχή ἐστι καὶ τοῦ καθόλου, ὁ δὲ συλλογισμὸς ἐκ τῶν καθόλου. εἰσὶν ἄρα ἀρχαὶ ἐξ ὧν ὁ συλλογισμός, ὧν οὐκ ἔστι συλλογισμός· ἐπαγωγὴ ἄρα. ἡ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτική, καὶ ὅσα ἄλλα προσδιοριζόμεθα ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς· ὅταν γάρ πως πιστεύῃ καὶ γνώριμοι αὐτῷ ὦσιν αἱ ἀρχαί, ἐπίσταται. εἰ γὰρ μὴ μᾶλλον τοῦ συμπεράσματος, κατὰ συμβεβηκὸς ἕξει τὴν ἐπιστήμην. περὶ μὲν οὖν ἐπιστήμης διωρίσθω τὸν τρόπον τοῦτον.

les verweist, bezeugt[1]). Man kann daher nicht mit Prantl sagen: „Es entwickelt aber alle Wissenschaft aus einer vorhergehenden Erkenntniss und ist hierin lehrhaft, sie entwickelt entweder durch Epagoge oder durch Syllogismus, in welchen sie demnach ihre Principien hat.“ Die Wissenschaft ist wie Prantl richtig sagt die *ταυτότης* des Objectiven, sie ist zudem aber auch keine Umkehrung, keine *ἑτερότης* des Objectiven, und ein solches ist so gewiss alle Induction als nur der *ὁδὸς ἀπὸ τῶν ἀρχῶν* und nicht der *ἐπὶ τὰς ἀρχάς* der natürliche (*φύσει*), der absolute (*ἁπλῶς*), der wissenschaftliche ist. Die Wissenschaft setzt allerdings sehr Vieles voraus, aber nur wo diese Voraussetzungen erfüllt sind giebt es überhaupt ein Wissen, nur dort kann der Begriff der *ἐπιστήμη* Anwendung finden. Prantl sagt: „darum ist sie wohl eine *ἕξις ἀποδεικτική*, aber dieses *ἀποδεικτικόν* ist noch nicht das Beste an sich, also keine *βελτίστη ἕξις*, also keine Tugend, denn das Verstehen des blossen *συμπέρασμα* genügt nicht, denn die Principien müssen mit erkannt werden.“ Das Verstehen des blossen *συμπέρασμα* genügt nicht nur überhaupt nicht, sondern genügt auch nicht um den Begriff der *ἐπιστήμη* zu constituiren. Aristoteles sagt ausdrücklich: nur dann wenn man sich irgend wie (nämlich durch Induction) die Principien zum Verständniss gebracht hat weiss man, die blosse Kenntniss des Schlusssatzes ist kein Wissen, sondern kann nur beiläufig so genannt werden, weil das wahre Wissen apodeiktisch ist, die Kenntniss der Principien erfordert. Die Definition der *ἐπιστήμη* die Aristoteles hiermit gegeben haben will kann nicht die Definition der *κατὰ συμβεβηκὸς ἐπι-*

1) Analyt. post. α. 18. 81. 38: φανερὸν δὲ καὶ ὅτι, εἴ τις αἴσθησις ἐκλέλοιπεν, ἀνάγκη καὶ ἐπιστήμην τινὰ ἐκλελοιπέναι, ἣν ἀδύνατον λαβεῖν, εἴπερ μανθάνομεν ἢ ἐπαγωγῇ ἢ ἀποδείξει, ἔστι δ' ἡ μὲν ἀπόδειξις ἐκ τῶν καθόλου, ἡ δ' ἐπαγωγὴ ἐκ τῶν κατὰ μέρος. Ist die ἐπιστήμη ἀποδεικτική so ist sie nicht ἐπαγωγή.

στήμη sein. Man darf daher auch wenn man die Aristotelische Terminologie befolgt nicht sagen „geschieht dieses, (die Erkenntniss der Principien) dann ist sie erst *ἐπιστήμη κεφαλὴν ἔχουσα* und *ἀκριβεστάτη*, d. h. der Superlativ, dieses aber ist die *σοφία* welche hiermit *ἀρετὴ ἐπιστήμης* ist.“ Die Principien der *ἐπιστήμη* können zwar nie durch die *ἐπιστήμη* erkannt werden, sie sind kein *ἐπιστητόν*, kein apodeiktisches Wissen, aber eine *ἐπιστήμη* ohne Principien ist absolut undenkbar weil es ihr Wesen ist apodeiktisch zu sein. Weil sie aber dieses ist, so ist sie auch nicht „die *ὀρθότης* der *δόξα*“ denn wir können sehr richtige Meinungen haben ohne dass sie den Charakter der blossen Zufälligkeit einbüssen und dieses müssten sie durchaus um *ἐπιστήμη* zu sein.

So formal, wie Prantl es will, fasst Aristoteles die *ἐπιστήμη* nicht auf, er kennt keine *ἐπιστήμη ἄνευ κεφαλῆς*, wenn er auch eine bestimmte Wissenschaft nämlich die *ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων*, die Weisheit, „*κεφαλὴν ἔχουσα*“ nennt. Die *ἐπιστήμη κεφαλὴν ἔχουσα* ist die *ἀκριβεστάτη τῶν ἐπιστημῶν*, sie ist die *ἐπιστήμη τιμιωτάτων*, es existiren ausser ihr andere Wissenschaften die nicht *τιμιωτάτων* sind [1]). Gäbe es jene höchste Wissenschaft nicht so gäbe es auch die anderen Wissenschaften nicht da sie von ihr die Principien empfangen. Wenn diese ohne Principien überhaupt nicht Wissenschaften sind, so haben sie doch als Wissenschaften einen Inhalt für sich, sie sind nicht in die *σοφία* eingeschlossen. Ueberall wo es ein syllogistisches Erkenntniss des Nothwendigen giebt da liegt eine Wissenschaft vor, wie diese Wissenschaft möglich wird, woher ihre Principien stammen, ist eine Frage für sich. Aristoteles nimmt an dass ein Jüngling Mathematiker sein könne aber weder *σοφός* noch *φυσικός*, weil

1) Eth. N. ζ. 7. 1141. 2. 16—20; b. 3: ἡ σοφία ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει.

die Principien der Mathematik durch Abstraction gewonnen werden und das Wesen derselben hiermit völlig klar ist, während er die Principien der Physik nur gläubig annehmen kann da ihm die Erfahrungsbasis fehlt [1]). Die Wahrheit einer jeden Wissenschaft lässt keine Steigerung zu, sie ist absolut [2]), hier ist ein *μᾶλλον ἀληθεύειν* nicht möglich, und weil jede Fertigkeit, die ein *μάλιστα ἀληθεύειν* enthält, eine Tugend ist, muss auch die Wissenschaft, die eine *ἕξις* ist, eine Tugend sein. Der Begriff einer *ἀρετὴ ἐπιστήμης* ist darum durchaus unaristotelisch weil die Kenntniss der Principien nicht zur *ἐπιστήμη* hinzutretend sie zur Tugend zur *σοφία* macht, sondern weil es nur unter Voraussetzung der Kenntniss der Principien eine *ἐπιστήμη* und damit diese als Tugend giebt.

Das Resultat der ersten Definition ist: Das Nothwendige nicht anders sein Könnende ist Gegenstand der *ἐπιστήμη*. Die *ἐπιστήμη* ist die Tugend des *ἐπιστημονικόν*, die tugendhafte Vollendung des *νοῦς θεωρητικός*, dieses ist eine Folgerung welche der Untersuchungsgang den Aristoteles einschlägt erfordert, und zu der ich mich genöthigt sehe weil der objective Wahrheitsgehalt der *ἐπιστήμη* keine höhere Form zulässt, wenn auch, wie das hier angedeutet wird und später zu erörtern ist, die *ἐπιστήμη* nur unter bestimmten Voraussetzungen das sein kann, was sie ist. Es giebt nur Eines was wahrer ist als die *ἐπιστήμη*, das ist das Princip davon sie ausgeht, die *σοφία* ist dagegen soweit sie *ἐπιστημη* ist nicht mehr als die *ἐπιστήμη*, soweit sie *νοῦς* ist keine *ἀρετὴ ἐπιστήμης*. Dem Nothwen-

1) Eth. N. ζ. 9. 1142. 16: ἐπεὶ καὶ τοῦτ' ἄν τις σκέψαιτο, διὰ τί δὴ μαθηματικὸς μὲν παῖς γένοιτ' ἄν, σοφὸς δ' ἢ φυσικὸς οὔ. ἢ ὅτι τὰ μὲν δι' ἀφαιρέσεώς ἐστιν, τῶν δ' αἱ ἀρχαὶ ἐξ ἐμπειρίας. καὶ τὰ μὲν οὐ πιστεύουσιν οἱ νέοι ἀλλὰ λέγουσιν, τῶν δὲ τὸ τί ἐστιν οὐκ ἄδηλον.

2) a. o. O. 10. 1142. b. 10: ἐπιστήμης μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν ὀρθότης (οὐδὲ γὰρ ἁμαρτία).

digen, dem Gebiete der *ἐπιστήμη* stellt Aristoteles an die Seite das Mögliche.

B. Die Kunst (τέχνη) und die Einsicht (φρόνησις) als Fertigkeiten des λογιστικόν.

Während alles Nothwendige als ewig, ungeworden und unvergänglich gleichartig ist, giebt es zweierlei Mögliches, das Bildbare und Thubare, Gebilde aber und Handlung sind Verschiedenes. Es wird demnach auch die praktische Vernunftfertigkeit (*μετὰ λόγου ἕξις πρακτική*) ein Anderes sein als die poietische Vernunftfertigkeit (*τῆς μετὰ λόγου ποιητικῆς ἕξεως*). Beide diese Fertigkeiten haben es mit dem *ἐνδεχόμενον* zu thun [1]). Das *ἐνδεχόμενον* ist nach der Grundeintheilung Gegenstand der logistischen Vernunft wie das *μὴ ἐνδεχόμενον* Gegenstand des *ἐπιστημονικόν* ist. Beide Fertigkeiten sind demnach logistische Fertigkeiten [2]). Da ferner beide durch dasselbe Merkmal, nämlich durch ihre Objecte das *ποιητόν* und *πρακτόν*, unterschieden werden wie die zwei Formen der logistischen Vernunftthätigkeit, das praktische und poietische Denken, so haben wir in der *ἕξις μετὰ λόγου ποιητική* die Fertigkeit der *διάνοια* (*νοῦς*) *ποιητική*, in der *ἕξις μετὰ λόγου πρακτική* die Fertigkeit der *διάνοια* (*νοῦς*) *πρακτική* zu sehen [3]). Insofern beide Vernunftthätigkeiten um eines Zweckes willen berathschlagen,

1) Eth. N. ζ. 4. 1140. 1: τοῦ δ' ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν ἔστι τι καὶ ποιητὸν καὶ πρακτόν, ἕτερον δ' ἐστὶ ποίησις καὶ πρᾶξις· ὥστε καὶ ἡ μετὰ λόγου ἕξις πρακτικὴ ἕτερόν ἐστι τῆς μετὰ λόγου ποιητικῆς ἕξεως. διὸ οὐδὲ περιέχονται ὑπ' ἀλλήλων· οὔτε γὰρ ἡ πρᾶξις ποίησις οὔτε ἡ ποίησις πρᾶξίς ἐστιν.

2) a. o. O. 6. 1140. b. 35: αἱ δὲ τυγχάνουσιν οὖσαι περὶ τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν. vgl. 2. 1139. 7.

3) a. o. O. 2. 1139. b. 2: καὶ οὐ τέλος ἁπλῶς ἀλλὰ πρός τι καὶ τινὸς τὸ ποιητόν. ἀλλὰ τὸ πρακτόν· ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος. vgl. 5. 1140. b. 6: τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη· ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος.

insofern beide bewegende Ursachen sind haben sie einen gemeinsamen Gattungscharakter (*ἡ πρακτικὴ καὶ τῆς ποιητικῆς ἄρχει*), insofern aber ihr Ziel verschieden ist kann die eine nicht durch die andere ersetzt werden (*διὸ οὐδὲ περιέχονται ὑπ' ἀλλήλων*). Werden diese zwei Fertigkeiten von einander ihren Objecten nach unterschieden, also der *ποίησις* und *πρᾶξις* nach, während sie den nämlichen Gattungscharakter haben, so werden sie sich auch zu ihren Objecten gleichartig verhalten. So wenig. man sagen darf, die *ἕξις μετὰ λόγου πρακτική* ist die *πρᾶξις*, so wenig gilt von der *ἕξις μετὰ λόγου ποιητική* dass sie *ποίησις* ist. Beide sind blosse Vernunftthätigkeiten. So wenig der *νοῦς* als *πρακτικός* schon die *πρᾶξις* einschliesst, so wenig schliesst der *νοῦς ποιητικός* die *ποίησις* ein, beides sind nur Arten der Vernunft, der *διάνοια* (*πᾶσα διάνοια ἢ θεωρητικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ πρακτική*). Ebenso aber verhalten sich auch die Fertigkeiten zu einander. Wenn die *ἕξις μετὰ λόγου πρακτική* die *φρόνησις* und diese eine Fertigkeit der logistischen Vernunft ist, so liegt in dem *ποιητική* gar kein Grund dass die *ἕξις μετὰ λόγου ποιητική*, welches die *τέχνη* ist, irgend etwas anderes sein sollte als ebenfalls eine reine Vernunftthätigkeit, und zwar ebenfalls eine logistische. Während Aristoteles die *φρόνησις* von der *ἐπιστήμη* durch ihren buleutischen Charakter unterscheidet, so kann er durch dieses Merkmal nicht die *φρόνησις* von der *τέχνη* abgrenzen, weil es beiden gemeinsam ist; wie beider Object das *ἐνδεχόμενον* ist, so sind sie auch beide berathschlagend, und nicht der Gattung ihrer Objecte nach, sondern der Art derselben nach unterschieden [1]). Das *πρακτόν* zwar ist wie das *ποιη-*

1) Eth. N. ζ. 5. 1140. b. 5: λείπεται (τὴν φρόνησιν) εἶναι ἕξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικήν. α. 10: ταὐτὸν ἂν εἴη τέχνη καὶ ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική. 30: ὅλως ἂν εἴη φρόνιμος ὁ βουλευτικός. βουλεύεται δ' οὐθεὶς περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν. b. 1: οὐκ ἂν εἴη ἡ φρόνησις

τόν, die *πρᾶξις* wie die *ποίησις* selbst ein *ἐνδεχόμενον*, die *τέχνη* aber ist wie die *φρόνησις* nur *περὶ τὰ ἐνδεχόμενα* [1]). Die *ποίησις* kann darum ebenso wenig „auch durch *τέχνη* bezeichnet“ werden als die *πρᾶξις* durch *φρόνησις*, wenn man sich nicht der ungenauen Ausdrucksweise pars pro toto bedient, und da die *τέχνη* kein *ἐνδεχόμενον* ist so ist sie auch keine „*γένεσις*“ wie Prantl meint, sondern *περὶ γένεσιν*“ [2]). Wie die *φρόνησις* als *ἕξις ἀληθὴ μετὰ λόγου πρακτική* nur der *ὀρθὸς λόγος περὶ τοιούτων* ist, so ist auch die *τέχνη* nur *λόγος τοῦ ἔργου ὁ ἄνευ τῆς ὕλης* [3]). Die poietische Vernunftfertigkeit und die *τέχνη* sind Wechselbegriffe, es giebt keine *τέχνη* die nicht auch jenes wäre, und es giebt keine poietische Vernunftfertigkeit die nicht *τέχνη* wäre [4]). Die *τέχνη* ist zwar *περὶ γένεσιν*, aber selbst ist sie nur ein *τεχνάζειν*, ein *θεωρεῖν*, ein *νοεῖν* kein *ποιεῖν* sondern *ποιητικὴ διάνοια* sie wird der Vernunft (*νοῦς*) gleichgesetzt [5]).

Da wir durch die Metaphysik autorisirt sind in der Ethik den wahren Begriff der *τέχνη* zu finden, so kann zunächst ein anderweitiger Sprachgebrauch nicht im mindesten ins Gewicht fallen, so wenig als der alternative Gebrauch von *τέχνη* und *ἐπιστήμη* in der Metaphysik behindern darf, beide Begriffe als von Grund aus verschieden

---

ἐπιστήμη οὐδὲ τέχνη, ἐπιστήμη μὲν ὅτι ἐνδέχεται τὸ πρακτὸν ἄλλως ἔχειν, τέχνη δ' ὅτι ἄλλο τὸ γένος πράξεως καὶ ποιήσεως.

1) a. o. O. 1140. a. 1: τοῦ δ' ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν ἔστι τι καὶ ποιητὸν καὶ πρακτόν, ἕτερον δ' ἐστὶ ποίησις καὶ πρᾶξις. 6. b. 35: αἱ δὲ τυγχάνουσιν οὖσαι περὶ τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν.

2) *Prantl* a. o. O. S. 14.

3) Eth. N. ζ. 13. 1144. b. 28. vgl. d. p. an. α. 640. 31.

4) Eth. N. ζ. 4. 1140. 8: καὶ οὐδεμία οὔτε τέχνη ἐστὶν ἥτις οὐ μετὰ λόγου ποιητικὴ ἕξις ἐστίν, οὔτε τοιαύτη ἣ οὐ τέχνη, ταὐτὸν ἂν εἴη τέχνη καὶ ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική.

5) a. o. O. 10: ἔστι δὲ τέχνη πᾶσα περὶ γένεσιν, καὶ τὸ τεχνάζειν, καὶ θεωρεῖν ὅπως ἂν γένηταί τι τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι. Metaph. ζ. 9. 1034. 24: ἢ ὑπὸ νοῦ (ἡ γὰρ τέχνη τὸ εἶδος).

anzuerkennen weil ihre Objecte das *ἐνδεχόμενον* und *μὴ ἐνδεχόμενον* einander entgegengesetzt sind.

Jener ungenaue Sprachgebrauch der Metaphysik wird aber einzig und allein durch die erste Grundbestimmung der *τέχνη*, dass sie eine blosse Vernunftthätigkeit ist erklärlich. Wäre in der *τέχνη* die *ποίησις* eingeschlossen gedacht so wäre jene Verwechslung absolut unmöglich, ebenso unmöglich als diejenige von *ἐπιστῆμαι* und *πράξεις* es ist, während jenes thatsächlich mit demselben Rechte einer bloss ungenauen Ausdrucksweise geschieht, wie die *ἐπιστῆμαι* auch *φρονήσεις* genannt werden. Nur unter dieser Voraussetzung kann ferner die *τέχνη* der *ἐπιστήμη*, dem *νοῦς*, der *φρόνησις*, der *ὑπόληψις* und *δόξα* coordinirt aufgeführt, kann sie mit der *φρόνησις* in gleicher Weise dem *νοῦς* entgegengesetzt werden.

Ebenso wichtig ist die zweite Grundbestimmung der *τέχνη* als logistisch buleutische Vernunftthätigkeit. Hiervon hängt es nicht nur ab ob wir aus der durchgängigen Analogie, in welche die *τέχνη* dadurch mit der *φρόνησις* tritt, weitere Aufschlüsse über das Wesen dieses Begriffes, dessen eingehende Entwicklung durch Aristoteles uns in Folge des fragmentarischen Bestandes der Poietik unzugänglich ist, gewinnen können, sondern auch die Frage nach der Berechtigung der Reduction der dianoetischen Tugenden, wie sie Prantl beabsichtigt, findet hierdurch ihre Entscheidung; denn ist die *τέχνη* eine logistische Thätigkeit, so kann die Tugend derselben nicht in einer „nicht logistischen“ oder theoretischen Thätigkeit in der *σοφία* bestehen.

Es genügt nicht sich auf die zahllosen Stellen zu berufen, wo uns gesagt wird, dass in den Künsten Berathschlagung stattfindet, oder wo uns dieser oder jener Künstler, der Arzt oder Bildhauer, im Berathschlagungsprocesse vorgeführt wird. Wie man sich in der Praxis daran gewöhnt hat, die Kunst und die Künstler nicht für das Nämliche zu

halten so, meint man, sei dieses auch in der Philosophie des Aristoteles geschehen: Der Künstler kann sich zwar Mancherlei erlauben, er berathschlagt wohl auch, ja er ist hierzu wohl gezwungen wenn das Kunstwerk Verwirklichung finden soll; aber die Kunst, die *τέχνη* steht fest, sie berathschlagt nicht! Einen Künstler der sich Anderes erlaubt hätte als in dem Begriffe der Kunst enthalten ist, hätten die Alten einfach *ἄτεχνος* genannt, und mit der *τέχνη* wäre auch die ganze Künstlerschaft negirt. Die Kunst umfasst die ganze geistige Thätigkeit des Künstlers, und damit sie dieses könne ist die erste Bestimmung, welche ihr Begriff bei Aristoteles findet diejenige, dass sie eine auf das Mögliche gerichtete Vernunftthätigkeit ist und hiermit, der inneren Nothwendigkeit ebenso entsprechend wie der vorausgeschickten prinzipiellen Eintheilung der Vernunft, ist sie eine logistische oder buleutische. Was von den Handlungen gilt, muss auch von den Bildungen gelten; weil sie ein Einzelnes und ein bloss Mögliches sind fallen sie der berathschlagenden Vernunftthätigkeit zu [1]). Der Charakter der Berathschlagung ist daher der *τέχνη* und *φρόνησις* gemeinsam und sie können nur durch die Verschiedenheit der Gegenstände, über welche jede derselben berathschlagt, näher bestimmt werden. Aristoteles kann daher das Gebiet der Einsicht einfach dadurch begrenzen, dass er sie eine Berathschlagung über alle diejenigen Dinge nennt die nicht der Kunst zugehören [2]); oder er sagt „sie ist die Berathschlagung über das dem Wohl-Leben Zuträgliche im Allgemeinen, nicht die Berathschlagung für ein bestimmtes Gebiet wie es die Berathschlagung über das der Gesundheit oder der körperlichen Ausbildung Dienliche ist", letzteres gehört eben der *τέχνη* an [1]). Beachtet man die systematische Deduction der Begriffe nicht, oder übersieht man jene vorausgehenden Bestimmungen, so kann man leicht dem Irrthum verfallen Aristoteles habe die Kunst aus der berathschlagenden Thätigkeit ausscheiden wollen wenn er sagt: „Der Einsichtige ist also überhaupt der Berathschlagende; Niemand aber berathschlagt über das Nothwendige, Niemand auch über das was er nicht selbst zu thun (*πρᾶξαι*) vermag", und nun scheinbar aus diesen zwei Sätzen folgert: „so wird, da die Wissenschaft beweisende Erkenntniss ist und es für das bloss Mögliche keinen Beweis giebt, die Einsicht weder Wissenschaft noch Kunst sein; Wissenschaft nicht, weil die Handlung ein bloss Mögliches ist, Kunst nicht, weil Handlung und Bildung der Art nach verschieden sind" [2]). Die Construction ist eine unklare, denn es gewinnt den Anschein als wäre das *βουλεύεσθαι* auf die *πρᾶξις* beschränkt, die *τέχνη* davon ausgeschieden; dieses aber ist begrifflich unmöglich, da das Ausschlaggebende nicht das Wesen der *πρᾶξις* sondern das *ἐφ' ἡμῖν*, das *ἐνδεχόμενον* ist wozu auch die *ποίησις* gehört. Die blosse Beziehung auf das *ἐνδεχόμενον* involvirt unweigerlich den logistischen

1) Eth. N. ζ. 4. 1140. 1: τοῦ δ' ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν ἔστι τι καὶ ποιητὸν καὶ πρακτόν, ἕτερον δ' ἐστὶ ποίησις καὶ πρᾶξις. b. 33: τῆς ἀρχῆς τοῦ ἐπιστητοῦ οὔτ' ἂν ἐπιστήμη εἴη οὔτε τέχνη οὔτε φρόνησις· τὸ μὲν γὰρ ἐπιστητὸν ἀποδεικτόν, αἱ δὲ τυγχάνουσιν οὖσαι περὶ τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν. vgl. *Teichmüllers* falsche „Neue Erklärung" Arist. Forsch. II. 396.

2) a. o. O. 28: σημεῖον δ' ὅτε καὶ τοὺς περί τι φρονίμους λέγομεν, ὅταν πρὸς τέλος τι σπουδαῖον εὖ λογίσωνται, ὧν μή ἐστι τέχνη.

1) a. o. O. 25: δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασται καλῶς βουλεύσασθαι περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν ἢ ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν.

2) Eth. N. ζ. 5. 1140. a. 30: ὥστε καὶ ὅλως ἂν εἴη φρόνιμος ὁ βουλευτικός. βουλεύεται δ' οὐθεὶς περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδὲ τῶν μὴ ἐνδεχομένων αὐτῷ πρᾶξαι· ὥστ' εἴπερ ἐπιστήμη μὲν μετ' ἀποδείξεως, ὧν δ' αἱ ἀρχαὶ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, τούτων μή ἐστιν ἀπόδειξις (πάντα γὰρ ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν, καὶ οὐκ ἔστι βουλεύσασθαι περὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων), οὐκ ἂν εἴη ἡ φρόνησις ἐπιστήμη οὐδὲ τέχνη, ἐπιστήμη μὲν ὅτι ἐνδέχεται τὸ πρακτὸν ἄλλως ἔχειν, τέχνη δ' ὅτι ἄλλο τὸ γένος πράξεως καὶ ποιήσεως.

Charakter. So gewiss die Einsicht als logistische Thätigkeit das Nothwendige und damit auch die Wissenschaft ausschliesst, so wenig unterscheidet sie dieses von der Kunst, vielmehr ist der Gegensatz zur Wissenschaft der Einsicht und Kunst ebenso gemeinsam wie die Beziehung auf das *ἐνδεχόμενον*, wie der logistische Charakter, wodurch allein der Gegensatz begründet ist. Wir haben hiernach die Kunst und die Einsicht als die Fertigkeiten der logistischen Vernunftthätigkeit anzusehen und zwar ist die Kunst als *ἕξις μετὰ λόγου ποιητική*, die Fertigkeit der poietischen Vernunft wie die *φρόνησις* als *ἕξις μετὰ λόγου πρακτική*, die Fertigkeit der praktischen Vernunft ist, und in diese beiden Formen gliederte sich schon anfänglich die logistische Vernunft.

Ist die *τέχνη* aber eine logistische Fertigkeit, so kann die tugendhafte Vollendung dieser Fertigkeit die *ἀρετὴ τέχνης* auch nur eine Tugend der logistischen Vernunft sein und die Ansicht Prantl's, die *ἀρετὴ τέχνης* sei die *σοφία*, ist unhaltbar weil beide Bestandtheile des Begriffes der *σοφία*, der *νοῦς* sowohl als die *ἐπιστήμη*, der *τέχνη* entgegengesetzt sind.

Der Satz Winkelmanns „Griechenland hatte Künstler und Weltweise in einer Person" hat nur Geltung mit der Lessingschen Begründung. Aus dem Wesen seiner Kunst erwächst dem Künstler seine Weisheit, nicht aus der Weltweisheit seine Kunst; wie denn auch nur Lessing aus dem Wesen der Skulptur, und nicht Winkelmann aus der allgemeinen Theorie, den Laokoon zu erklären vermochte. So hat auch nach Aristoteles die Kunst mit der Weltweisheit zunächst nichts gemein, beide Begriffe werden streng auseinandergehalten und nur der übliche Sprachgebrauch, nicht die philosophische Distinction, bezeichnet den vollendeten Künstler als Weisen. „Wir sprechen wohl auch den ausgezeichnetsten Künstlern Weisheit zu, wenn wir Pheidias und Polykleitos weise Bildhauer nennen, verstehen dann aber

unter Weisheit nichts anderes als die Tugend der Kunst (*ἀρετὴ τέχνης*). Sie sind weise in ihrem Gebiet, wie denn auch Homer in seinem Margites sagt: Ihn machten die Götter weder zum Spatenführer noch Pflüger noch sonst weise in einem Geschäft" [1]). Diesen Begriff der Weisheit hat Aristoteles nicht im Auge, wenn er die Definition der *σοφία* geben will. Die *ἀρετὴ τέχνης* ist nicht der philosophische Begriff der Weisheit, jene Weisen sind nur als Künstler Weise. „Wir nennen aber auch solche Weise die es nicht in einem einzelnen Gebiet sind, und nicht bezüglich eines anderweitigen Gegenstandes, und in diesem Sinne ist die Weisheit die vollendetste der Wissenschaften" [2]). In diesem Sinne ist der Weise nicht *ἄλλο τι σοφός*, sondern der Begriff hat seinen eigenen Inhalt, Leute wie Anaxagoras und Thales sind Weise dieser Art. Dass es sich hier um zwei ganz verschiedene Dinge handelt, um den üblichen Sprachgebrauch einerseits, um den Inhalt der philosophischen Definition andererseits, das hat Prantl, wie schon Zeller bemerkt [3]), übersehen. Soll die Tugend der *τέχνη* auf die Tugend der *σοφία* zurückgeführt werden, so darf sie begrifflich der *σοφία* nicht widersprechen. Die *σοφία* aber besteht einerseits in apodeiktischem Wissen, andererseits in der Kenntniss der Prinzipien von denen das apodeiktische Wissen seinen Ausgang nimmt. Beides ist Erkenntniss des Nothwendigen oder Allgemeinen. Die *τέχνη* aber hat als logistische Vernunftthätigkeit nur das Mögliche zu ihrem Object und ist hierdurch

1) Eth. N. ζ. 7. 1141. 9: τὴν δὲ σοφίαν ἔν τε ταῖς τέχναις τοῖς ἀκριβεστάτοις τὰς τέχνας ἀποδίδομεν, οἷον Φειδίαν λιθουργὸν σοφὸν καὶ Πολύκλειτον ἀνδριαντοποιόν, ἐνταῦθα μὲν οὖν οὐθὲν ἄλλο σημαίνοντες τὴν σοφίαν ἢ ὅτι ἀρετὴ τέχνης ἐστίν· — ὥσπερ Ὅμηρός φησιν ἐν τῷ Μαργίτῃ „τὸν δ' οὔτ' ἄρ σκαπτῆρα θεοὶ θέσαν οὔτ' ἀροτῆρα οὔτ' ἄλλως τι σοφόν".

2) a. o. O. 12: εἶναί δέ τινας σοφοὺς οἰόμεθα ὅλως οὐ κατὰ μέρος οὐδ' ἄλλο τι σοφούς —. ὥστε δῆλον ὅτι ἡ ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν εἴη ἡ σοφία.

3) *Zeller* II. 503. 2.

ebenso durchgreifend vom *νοῦς* als von der *ἐπιστήμη* unterschieden; sie kann daher nicht unter den Begriff der *σοφία* fallen, welcher schlechterdings nichts als allgemeine Erkenntnisse involvirt [1]).

Es lässt sich zunächst nur feststellen, dass die logistische Vernunft in zwei Fertigkeiten ihren Ausdruck findet, in der *τέχνη* und in der *φρόνησις*. Die Einsicht ist eine Tugend, die Kunst ist an sich nach keine Tugend, aber kann zur Tugend werden. Kann sie dieses aber, so muss sie auch eine Tugend der logistischen Vernunft werden, wie dieses die Einsicht ist. Es liegt damit die Nothwendigkeit vor, dass es zwei Tugenden der logistischen Vernunft giebt, und da die *σοφία* eine Tugend der theoretischen Vernunft ist, so sind mindestens drei dianoetische Tugenden gesichert, eine Reduction derselben auf nur zwei ist unmöglich. Wie in der Einsicht, die *ἕξις μετὰ λόγου πρακτική* zur Tugend, zu einer *ἕξις ἀληθὴς μετὰ λόγου* wird, so muss auch die Kunst, die *ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική*, die noch keine Tugend ist, sich zu einer *ἕξις ἀληθής* und damit zur Tugend entwickele [2]). Worin diese Entwicklung besteht hat Aristoteles nicht angegeben, ebenso wenig ob er sich in der Bezeichnung dieser Tugend mit dem allgemeinen Sprachgebrauch, der den zur tugendhaften Vollendung gelangten Künstler einen Weisen nennt, begnügen wollte. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die *ἀρετὴ τέχνης* ebenso *ἀνώνυμος* geblieben ist wie so und soviele ethische Tugenden, und dass

1) Eth. N. ζ. 6. 1140. b. 33: τῆς ἀρχῆς τοῦ ἐπιστητοῦ οὔτ' ἂν ἐπιστήμη εἴη οὔτε τέχνη οὔτε φρόνησις· τὸ γὰρ ἐπιστητὸν ἀποδεικτόν, αἱ δὲ τυγχάνουσιν οὖσαι περὶ τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν. 1141. 18: ὥστ' εἴη ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη.

2) a. o. O. 1140. 20: ἡ μὲν οὖν τέχνη ἕξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική ἐστιν. vgl. b. 20: ὥστ' ἀνάγκη τὴν φρόνησιν ἕξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθῆ, περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικήν. ἀλλὰ μὴν τέχνης μὲν ἐστὶν ἀρετή, φρονήσεως δ' οὐκ ἔστιν.

Aristoteles dafür keine weitere Bezeichnung als eben *ἀρετὴ τέχνης* gebrauchte. Wenn dieses Letztere in begrifflicher Beziehung gleichgültig sein muss, so ist es doch schlechthin nothwendig festzustellen durch welche Vervollkommnung die *τέχνη* sich zur Tugend entwickelt, welche Bestimmungen jener Begriff an sich, abgesehen von der tugendhaften Vollendung involvirt. Da Aristoteles über diesen Punct schweigt, oder in Schriften gesprochen hat, die uns nicht mehr vorliegen [1]), können wir nur von dem Begriffe der Einsicht einen Rückschluss auf den Begriff der Kunst machen, und hierzu giebt uns die Gattungseinheit beider Vernunftthätigkeiten die Berechtigung. Aristoteles unterbricht jedoch die Entwicklung dieses Begriffes durch die Erörterung der beiden letzten Vernunftthätigkeiten die er am Eingange namhaft machte, des *νοῦς* und der *σοφία*.

C. Der Verstand (νοῦς) und die Erkenntniss der Principien.

Die Wissenschaft als apodeiktische Erkenntniss des Allgemeinen und Nothwendigen geht von Principien aus welche keine syllogistische Deduction zulassen. Woher stammt die Erkenntniss dieser Principien, ohne welche es keine Wissenschaft geben kann?

Die Wissenschaft selbst vermag sie nicht zu erkennen, da sie alsdann deducirt sein müssten. Die Kunst und die Einsicht vermögen dieses deshalb nicht weil ihr Object nicht das Allgemeine und Nothwendige, sondern das bloss Mögliche ist. Der Weisheit (*σοφία*) kann ebenfalls nicht speciell diese Aufgabe zufallen, da sie bezüglich einiger Gegenstände (*περὶ ἐνίων*) auch ein apodeiktisches Wissen einschliesst [2]). Aristoteles hatte anfangs die Principien der

1) Eth. N. ζ. 4. 1140. 2.: πιστεύομεν δὲ περὶ αὐτῶν καὶ τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις.

2) a. o. O. 1140. b. 31: ἐπεὶ δ' ἡ ἐπιστήμη περὶ τῶν καθόλου ἐστὶν ὑπόληψις καὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων, εἰσὶ δ' ἀρχαὶ τῶν ἀποδεικτῶν καὶ πά-

Wissenschaft der Induction zugewiesen [1]). Er nimmt aber den Begriff der Induction zunächst nicht wieder auf, sondern führt an ihrer Stelle ein eigenes Vermögen der Principienerkenntniss ein.

Diese Vernunftthätigkeit welcher die Principienerkenntniss zufällt, nennt Aristoteles kurzweg *νοῦς*. Sind schon die Angaben über das Wesen dieses Begriffes ausserordentlich spärlich und stereotyp, so erhalten wir über das Verhältniss desselben zu der bisher entwickelten Terminologie nicht den geringsten directen Aufschluss und sind lediglich auf die Combination verwiesen. Für die Terminologie bleibt es immerhin auffällig dass Aristoteles, nachdem er neben dem Gattungsbegriffe *νοῦς*, drei Arten desselben, den *νοῦς θεωρητικός*, *πρακτικός* und *ποιητικός*, eingeführt hat, nun noch fünftens von einem *νοῦς κατ' ἐξοχήν* redet und doch wiederum weder im Fortgange der Untersuchung noch in den übrigen Schriften ausschliesslich diesen Begriff im Auge hat wenn er jenes Wort ohne alle weitere Bestimmung gebraucht [2]). Eine äusserliche Betrachtung geräth hierdurch allerdings unvermeidlich auf Irrwege, aber auch nur eine äusserliche, denn kaum irgendwo lässt uns der Schriftsteller im Stich, wenn man seine Meinung aus dem Zusammenhange der Einzelstelle mit Sorgfalt zu erkennen bemüht ist. Man kann die Terminologie zwar schwankend nennen, aber

σης ἐπιστήμης (μετὰ λόγου γὰρ ἡ ἐπιστήμη), τῆς ἀρχῆς τοῦ ἐπιστητοῦ οὔτ' ἂν ἐπιστήμη εἴη οὔτε τέχνη οὔτε φρόνησις· τὸ μὲν γὰρ ἐπιστητὸν ἀποδεικτόν, αἱ δὲ τυγχάνουσιν οὖσαι περὶ τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν. οὐδὲ δὴ σοφία τούτων ἐστίν· τοῦ γὰρ σοφοῦ περὶ ἐνίων ἔχειν ἀπόδειξίν ἐστιν.

1) a. o. O. 3. 1139. b. 29: εἰσὶν ἄρα ἀρχαὶ ἐξ ὧν ὁ συλλογισμός, ὧν οὐκ ἔστι συλλογισμός· ἐπαγωγὴ ἄρα.

2) So steht Eth. N. ζ. 13. 1144. b. 9 νοῦς für φρόνησις, α. 4. 1096. b. 29 als Gattungsbegriff, ζ. 9. 1142. 26. für das Vermögen der Principienerkenntniss, und wenn das Wort in der Analytik meistentheils die letztere Bedeutung hat, so ist dieses eben durch den vorliegenden Gegenstand erfordert.

man hat dieses zu beklagen keine dringende Veranlassung, da der Philosoph sie nicht als opus operatum gebraucht. Auch dem Begriffe des *νοῦς*, als Erkenntnissvermögen der Principien, lässt sich in der Terminologie ein bestimmter Platz anweisen, wenn man die seinem Wesen widersprechenden Begriffe in das Verhältniss der Coordination bringt.

Zunächst giebt uns Aristoteles im sechsten Capitel, welches den *νοῦς* einführt, nicht eine Definition desselben, sondern er folgert aus dem Wesen der Wissenschaft dass es eine Erkenntnissthätigkeit geben müsse, der diejenigen Einsichten zufallen welche die Wissenschaft nicht zu erkennen vermag, welche sie aber voraussetzt.

a. Der Verstand als Bedingung der Wissenschaft.

Diese Erkenntnisse sind das Allgemeine, die Principien, die obersten Prämissen von denen der wissenschaftliche Syllogismus seinen Ausgang nimmt. Dass die Aufgabe des Verstandes eine weitere ist, dass er ebenso wie von der Wissenschaft auch von der Einsicht als Bedingung vorausgesetzt wird, berührt Aristoteles zunächst nicht. Weil die Function des Verstandes aber ein blosses Erkennen, eine theoretische ist, kann er von der logistischen Vernunftthätigkeit, als deren Formen wir die *φρόνησις* und *τέχνη* erkannten, eben dadurch unterschieden werden, wodurch die theoretische Vernunft sich von der praktischen, das *ἐπιστημονικόν* sich von dem *λογιστικόν* unterscheidet, er hat es mit dem *μὴ ἐνδεχόμενον*, jene mit dem *ἐνδεχόμενον* zu thun. Diese Differenz ist durchaus maassgebend solange es sich, wie das hier der Fall ist, nur um Vernunftthätigkeiten handelt, denn die Vernunft hat nur eine logistische, nicht eine theoretische Beziehung zum *ἐνδεχόμενον*. In der Eintheilung der Vernunftthätigkeiten erhält der Verstand daher seinen Platz innerhalb der theoretischen Vernunft. Er ist nicht der Gattungsbegriff *νοῦς*, weil dieser sich in eine

logistische und theoretische Vernunft gliedert, jene mithin einschliesst, während der Verstand dieselbe ausschliesst. Der Verstand ist als theoretische Vernunftthätigkeit der logistischen oder praktisch-poietischen coordinirt. Da die logistische Vernunftthätigkeit, als Berathschlagung, stets in der Form des Syllogismus verläuft, daher der Gattung nach eine begründende Vernunftthätigkeit ist, kann sie ihre weitere Differenzirung nur in ihrem Object, nicht in dem Vernunftverhalten selbst finden; sie gliedert sich, je nachdem ihr Ziel das πρακτόν oder ποιητόν ist, in eine praktische und poietische Vernunft, in die φρόνησις und τέχνη. Anders liegt die Sache bei der theoretischen Vernunft. Die Gattungseinheit bildet hier zwar der Zweck, die ἀλήθεια, aber dieser Zweck, die Wahrheit, ist nicht überall ein Gleiches. Eine Differenzirung der theoretischen Vernunft selbst findet auf Grund verschiedener Formen der Wahrheit statt; je nachdem sie die Wahrheit als begründete oder als nicht weiter begründete, als deducirte, dem Causalzusammenhange der Realität entsprechend, oder als blosse Thatsache darbietet, ist die Vernunftthätigkeit selbst eine vermittelnde oder nicht vermittelnde. Einen weiteren principiellen Unterschied lässt das theoretische Vernunftverhalten zur Wahrheit schlechterdings nicht zu, dieser vorliegende Unterschied aber muss mit Nothwendigkeit in demselben gemacht werden. Es giebt keine theoretische Erkenntniss der Wahrheit die nicht der Wissenschaft oder dem Verstande zufiele, und was die Wissenschaft erkennt ist nicht Sache des Verstandes, die Erkenntnisse des Verstandes andererseits sind nicht Erkenntnisse der Wissenschaft. Es giebt demnach ein Object welches dem Verstande eigenthümlich ist, dessen Erkenntniss keiner anderen Vernunftthätigkeit zugesprochen werden kann. Die Vernunftthätigkeit welcher dieses Erkenntnissobject zufällt wird nach der Voraussetzung der ganzen Untersuchung in dem Falle eine dianoetische Tugend sein, wenn sie eine

weitere Vervollkommnung nicht zulässt, wenn sie ein μάλιστα ἀληθεύειν enthält.

Weil die Kunst (τέχνη) dieser Anforderung in ihrem Gebiete nicht entsprach, weil sie noch eine weitere Steigerung, eine tugendhafte Vollendung zulässt, fällt sie aus der Reihe der Fertigkeiten welche die Wahrheit irrthumslos auffassen fort, und Aristoteles kann sagen: „Wenn die Fertigkeiten mit denen wir im Gebiete des ἐνδεχόμενον und μὴ ἐνδεχόμενον irrthumslos die Wahrheit erkennen, die Wissenschaft, Einsicht, Weisheit und der Verstand sind, und dreien davon (ich meine unter den dreien die Einsicht, Wissenschaft und Weisheit) die Erkenntniss der Principien nicht zukommt, so kann nur der Verstand die Principien auffassen.“ [1]) Der Grund der Aristoteles bewegen konnte an Stelle der vorläufig angegebenen Fünfzahl: „Es seien die Fertigkeiten mit denen die Seele bejahend und verneinend die Wahrheit erkennt fünf an der Zahl, nämlich Kunst, Wissenschaft, Einsicht, Weisheit, Verstand“, jetzt mit Ausschluss der τέχνη nur vier aufzuführen, kann nur der sein, dass die unmittelbar vorausgehende Untersuchung ergab, die τέχνη sei an sich noch keine Tugend. Hiermit wäre aber stillschweigend vorausgesetzt dass die anderen vier Fertigkeiten Tugenden sind, und da, wenn die τέχνη auch selbst keine Tugend ist, ihre Vollendung doch in keiner der übrigen Fertigkeiten gesucht werden kann, so hat eine eigentliche Reduction der Fünfzahl nicht stattgefunden, vielmehr ist es jetzt bei weitem wahrscheinlicher dass Aristoteles schon Anfangs in den fünf Fertigkeiten auf fünf dianoetische Tugenden hinweisen wollte. Weder kann die Kunst auf die

1) Eth. N. ζ. 6. 1141. 3: εἰ δὴ οἷς ἀληθεύομεν καὶ μηδέποτε διαψευδόμεθα περὶ τὰ μὴ ἐνδεχόμενα ἢ καὶ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν, ἐπιστήμη καὶ φρόνησίς ἐστι καὶ σοφία καὶ νοῦς, τούτων δὲ τῶν τριῶν μηθὲν ἐνδέχεται εἶναι (λέγω δὲ τρία φρόνησιν ἐπιστήμην σοφίαν), λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν.

Einsicht zurückgeführt werden noch kann eine Reduction der logistischen Fertigkeiten auf die theoretischen stattfinden. Die einzige Möglichkeit wäre dass innerhalb der theoretischen Gruppe eine Reduction eintritt. Nun gilt es zwar, dass die Erkenntnisse des Verstandes eine grössere Sicherheit mit sich führen als die Resultate der Wissenschaft, da die ganze Wahrheit der letzteren von der Richtigkeit der ersteren abhängt, durch jene bedingt ist, aber die höchste Erkenntnissform die das Object des Schlusssatzes gewinnen kann ist immer bloss diejenige der Wissenschaft, es lässt seiner Natur als Bedingtes gemäss keine unbegründete Erkenntniss zu. Ebensowenig lassen die Objecte des Verstandes als Unbedingtes eine begründende Auffassung zu. Die Wissenschaft hat wie der Verstand ein eigenthümliches Wahrheitsgebiet für sich, die apodeiktische Wahrheit besteht neben der unbeweisbaren [1]), wie das Bedingte neben dem Unbedingten. So wenig die Wissenschaft demnach im Verstande ihre Tugend finden kann, so wenig lässt der Verstand, da es nichts Wahreres über die Wissenschaft hinaus als den Verstand giebt, eine Steigerung zu. Beide sind absolut in ihrem Gebiet. Dass dem Verstande, wie Prantl will, um dieser seiner hohen Bedeutung willen der Tugendcharakter abzusprechen sei, halte ich nicht für nothwendig. Prantl überlastet den Verstand zudem mit Vorzügen die ihm nicht zukommen. Bezeichnungen welche ihm eine Ausnahmestellung anzuweisen scheinen, wie „das Auge der Seele", gebraucht Aristoteles für andere Vernunftthätigkeiten ebenfalls. Die von Prantl angezogene Stelle bezieht sich schwerlich auf den Verstand, sondern auf die Vernunft im

1) Analyt. post. β. 19. 100. b. 5: ἐπεὶ δὲ τῶν περὶ τὴν διάνοιαν ἕξεων αἷς ἀληθεύομεν, αἱ μὲν ἀεὶ ἀληθεῖς εἰσίν, αἱ δὲ ἐνδέχονται τὸ ψεῦδος, οἷον δόξα καὶ λογισμός, ἀληθῆ δ' ἀεὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς, καὶ οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος ἢ νοῦς — νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν.

Allgemeinen [1]). Die *δεινότης* heisst gleichfalls das Auge der Seele, und anderen Ortes bezeichnet der *νοῦς* als Auge der Seele die Einsicht, worin Prantl auch mit Unrecht den Verstand sieht [2]). Die Bedeutung des Verstandes liegt wesentlich nur darin, dass er die wissenschaftliche Auffassung ermöglicht. Wie die Wissenschaft ohne die Principienerkenntniss seitens des Verstandes unmöglich wäre, so wäre die Principienerkenntniss ohne abfolgende Wissenschaft völlig steril, da das ganze Gebiet des bedingten Seins, welches nur eine apodeiktische Erkenntniss zulässt, fortfiele. Wenn auch die Thätigkeit des Verstandes „das reine Erkennen, *θεωρεῖν*", ist, so ist doch nicht alles reine Erkennen Sache des Verstandes, und dass er „jene höchste Seligkeit in sich" enthält, die uns das siebente Capitel des zehnten Buches der Ethik schildert, bezweifele ich umsomehr als dort unter dem *κατὰ τὸν νοῦν βίος* die *σοφία* gemeint ist, die nichts weniger als blosse Principienerkenntniss ist [3]).

Auch das *κεχωρισμένη*, welches ebenfalls nur ganz im Allgemeinen von der Thätigkeit oder Glückseligkeit des reinen Vernunftlebens prädicirt wird, könnte dem Verstande keinen Vorzug vor der Wissenschaft sichern, da hierunter nur die Abgetrenntheit vom praktischen Leben, von den ethi-

1) Eth. N. α. 1096. b. 27: ἀλλ' ἆρά γε τῷ ἀφ' ἑνὸς εἶναι, ἢ πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν, ἢ μᾶλλον κατ' ἀναλογίαν; ὡς γὰρ ἐν σώματι ὄψις, ἐν ψυχῇ νοῦς, καὶ ἄλλο δὴ ἐν ἄλλῳ. Ich sehe keinen Grund in diesem ganz allgemein gehaltenen Bilde den bestimmten Begriff des νοῦς τῶν ἀρχῶν zu finden, von dem die Ethik noch gar nicht gesprochen hat.

2) Eth. N. ζ. 13. 1144. 28: ἔστι δ' ἡ φρόνησις οὐχ ἡ δεινότης, ἀλλ' οὐκ ἄνευ τῆς δυνάμεως ταύτης. ἡ δ' ἕξις τῷ ὄμματι τούτῳ γίνεται τῆς ψυχῆς οὐκ ἄνευ ἀρετῆς. b. 8: αἱ φυσικαὶ ἄνευ νοῦ βλαβεραί —, ὥσπερ σώματι ἰσχυρῷ ἄνευ ὄψεως κινουμένῳ συμβαίναι σφάλλεσθαι — ἐὰν δὲ λάβῃ νοῦν, ἐν τῷ πράττειν διαφέρει — ἡ κυρία (ἀρετή) οὐ γίνεται ἄνευ φρονήσεως.

3) Eth. N. κ. 7. 1177. 13: αὕτη δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου. εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι. — 17: ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητική, εἴρηται — ἡδίστη δὲ τῶν κατ' ἀρετὴν ἐνεργειῶν ἡ κατὰ τὴν σοφίαν.

schen Tugenden, vom Pathetisten verstanden ist, ein Vorzug welcher der Einsicht nur deshalb nicht zukommt, weil sie als praktische Vernunftthätigkeit ohne Streben und Charakter keinen Bestand haben kann. Dieses *κεχωρισμένη* gilt aller theoretischen Vernunftthätigkeit, sie sei Wissenschaft, Verstand oder Weisheit. Ja selbst die Einsicht wäre an sich ein *κατὰ τὸν νοῦν βίος*, aber sie hat an sich keine Realität, sie ist gebunden an die ethische Tugend und damit an die *πάθη* [1]).

Auch die unmittelbare Einheit in der „Zweiheit“ würde ich den Verstand nicht nennen, denn selbst wenn er das Allgemeine sowohl wie das Einzelne auffasst, so vermag er Beides doch nicht zur Einheit, zum Zusammenhange zu bringen, weil dieses nur schlussmässig geschehen kann, das Schliessen aber nicht Sache des Verstandes, sondern der Wissenschaft ist. Wenn nach Aristoteles der *νοῦς* auch in der That Anfang und Ende heisst, so ist er damit noch lange nicht Alles, sondern zwischen Anfang und Ende liegt eine sehr bedeutende Mitte von der der *νοῦς* nichts weiss; mit der Bezeichnung „das wahre *A* und *Ω*“, die Prantl ihm beilegt, verbindet man dagegen leicht die Vorstellung, wer das *A* und *Ω* kennt, wisse auch im ganzen Alphabet Bescheid. Zudem ist der Zusammenhang der einen Function des Verstandes mit der anderen nicht ganz leicht erkennbar; aus dem Wesen der Wissenschaft mindestens lässt sich nichts weiter folgern, als dass der Verstand die obersten Prämissen, das Allgemeine zu erkennen hat; denn ist die *ἐπιστήμη* eine *περὶ τῶν καθόλου ὑπόληψις*, so enthält sie keinen Hinweis auf das *καθ' ἕκαστον*. In der That gelangt Aristoteles nicht von der Wissenschaft, sondern von der Einsicht aus, nicht im sechsten, sondern im zwölften Kapitel, zum Postuliren jener zweiten Function des Verstandes, der Erkenntniss des Einzelnen.

1) vgl. *Prantl* a. o. O. 13. Eth. N. κ. 7 u. 8.

b. Der Verstand als Bedingung der Einsicht.

Während die Wissenschaft sich vom Verstande dadurch unterscheidet, dass sie eine begründende Erkenntniss (*μετὰ λόγου*) ist, hat sie den Charakter vermittelnder Vernunftthätigkeit mit der Einsicht und der ganzen logistischen Vernunft gemein. Der Berathschlagungsprocess lässt sich nach seinem Anfangs- und Endpunkte als Syllogismus, mithin als Beweis auffassen. Der wesentliche Unterschied dieser zwei Syllogismen besteht darin, dass im wissenschaftlichen Syllogismus der Schlusssatz eine Erkenntniss, in dem Syllogismus der Berathschlagung dagegen eine Handlung ist [1]). Da die theoretische Vernunft sich von der praktischen durch das Ziel unterschied, so wird man auch die Syllogismen die diesen Unterschied aufweisen als praktische und theoretische bezeichnen dürfen [2]). Weil die Handlung immer ein Einzelnes ist muss auch die zweite Prämisse, die den Schlusssatz mit der ersten Prämisse vermittelt, stets ein auf das Einzelne bezogenes Urtheil sein, während dieses in dem theoretischen Syllogismus keineswegs der Fall ist [3]). Es unterscheiden sich demnach Wissenschaft und Einsicht in ihrem syllogistischen Charakter durch den Schlusssatz und die zweite Prämisse, während die erste Prämisse in

1) d. m. an. 7. 701. 7: πῶς δὲ νοῶν ὁτὲ μὲν πράττει ὁτὲ δ' οὐ πράττει, καὶ κινεῖται, ὁτὲ δ' οὐ κινεῖται; ἔοικε παραπλησίως συμβαίνειν καὶ περὶ τῶν ἀκινήτων διανοουμένοις καὶ συλλογιζομένοις. ἀλλ' ἐκεῖ μὲν θεώρημα τὸ τέλος (ὅταν γὰρ τὰς δύο προτάσεις, νοήσῃ, τὸ συμπέρασμα ἐνόησε καὶ συνέθηκεν), ἐνταῦθα δ' ἐκ τῶν δύο προτάσεων τὸ συμπέρασμα γίνεται ἡ πρᾶξις.

2) d. an. γ. 10. 433. 15: διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει — (s. o. ἐκεῖ μὲν θεώρημα τὸ τέλος — ἐνταῦτα ἡ πρᾶξις). d. an. γ. 7. 431. b. 10: καὶ τὸ ἄνευ δὲ πράξεως, τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος ἐν τῷ αὐτῷ γένει ἐστί, τῷ ἀγαθῷ καὶ κακῷ. Eth. N. ζ. 12. 1143. b. 2: ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς (ἀποθείξεσι).

3) Eth. N. η. 5. 1147. 25: ἡ μὲν γὰρ καθόλου δόξα, ἡ δ' ἑτέρα περὶ τῶν καθ' ἕκαστά ἐστιν, ὧν αἴσθησις ἤδη κυρία· ὅταν δὲ μία γένηται ἐξ αὐτῶν, ἀνάγκη — ἐν ταῖς ποιητικαῖς πράττειν εὐθύς.

beiden gleichartig eine allgemeine Erkenntniss enthält. Wenn nun aus dem Wesen des Syllogismus in Bezug auf die Wissenschaft gefolgert wurde, dass sie in den Principien, von denen der Syllogismus ausgehen muss, Erkenntnisse voraussetzt die nicht auf dem Wege der Wissenschaft gewonnen werden können, so muss ganz dieselbe Folgerung in Bezug auf die Einsicht als berathschlagende syllogistische Vernunftthätigkeit gemacht werden. Auch sie kann ihren Anfang nehmen von allgemeinen Sätzen welche keiner schlussmässigen Erkenntniss zugänglich sind, mithin wie alle Voraussetzungen des Syllogismus durch den Verstand aufgefasst werden müssen. Hierdurch geht die Thätigkeit des Verstandes über die Sphäre der Wissenschaft hinaus, tritt überall ein wo Principien, allgemeinste Grundsätze erfordert werden. Die Thätigkeit des Verstandes greift damit in das praktische Denken ein, aber sie wird selbst dadurch nicht praktisch, weil nicht logistisch, sondern sie ist ein theoretisches Moment im praktischen Denken, diesem einen Erkenntnissinhalt zuführend den es von sich aus nicht gewinnen kann. Die Einsicht jedoch ist nicht wie die Wissenschaft eine Auffassung des Allgemeinen, sondern sie muss auch das Einzelne kennen [1]). Die zweite Prämisse die jeder praktische Syllogismus haben muss ist ein Wahrnehmungsurtheil [2]). Das Wahrnehmungsurtheil hat mit den höchsten Principien das gemein, dass es schlechthin keiner weiteren Herleitung oder Begründung zulässt. Hängt nun von der Richtigkeit des Wahrnehmungsurtheils die Zurechnungsfä-

1) Eth. N. ζ. 8. 1141. b. 14: οὐδ' ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν· πρακτικὴ γὰρ, ἡ δὲ πρᾶξις περὶ τὰ καθ' ἕκαστα.

2) a. o. O. 9. 1142. 21: ἡ ἁμαρτία ἢ περὶ τὸ καθόλου ἐν τῷ βουλεύσασθαι ἢ περὶ τὸ καθ' ἕκαστον· ἢ γὰρ ὅτι πάντα τὰ βαρύσταθμα ὕδατα φαῦλα, ἢ ὅτι τοδὶ βαρύσταθμον. — η. 5. 1147. 25: ἡ δ' ἑτέρα περὶ τῶν καθ' ἕκαστά ἐστιν, ὧν αἴσθησις ἤδη κυρία.

higkeit einer Handlung ab, kann die Einsicht nur durch das Wahrnehmungsurtheil zur Handlung gelangen, so hat für den praktischen Syllogismus das Wahrnehmungsurtheil eine mindestens ebenso grosse Bedeutung als die höchsten Principien für den theoretischen Syllogismus. Soll mithin die Einsicht ebenso wie die Wissenschaft den Irrthum ausschliessen, so muss das Urtheil mittelst dessen sie ihre Wahrheit in der Handlung manifestirt, den Charakter der Wahrheit tragen. Da die Wahrheit des Wahrnehmungsurtheils eine unvermittelte, nicht weiter zu begründende ist, nennt Aristoteles die Auffassung derselben eine Function des Verstandes, dem hiermit alle unvermittelte Auffassung der Wahrheit zufällt. „Der Verstand (*νοῦς*) erkennt das Letzte nach beiden Seiten hin, denn sowohl von den obersten Begriffen als von den untersten giebt es nur Verstandesauffassung und kein schlussmässiges Erkennen.“ [1])

Den Nachweis, dass unter dem Worte *νοῦς* hier nicht die praktische Vernunft verstanden werden darf, habe ich gegen Trendelenburgs Meinung durch Aufweis der Quelle dieses Missverständnisses, sowie durch Hinweis auf die abfolgenden Widersprüche geliefert. Jetzt wo wir die Einsicht als die Tugend der praktischen oder logistischen Vernunft kennen gelernt haben, ist es völlig einleuchtend dass ein Begriff, der neben ihr aufgeführt, mit ihr verglichen und von ihr gattungsmässig unterschieden wird, nicht die praktische Vernunft selbst sein kann. Wir haben mithin den *νοῦς*, der im zwölften Capitel als bekannter Begriff erscheint und dessen Function die Erkenntniss der Principien sein soll, nothwendig als den Verstand anzusehen, den das sechste Capitel eben um der Principien-Erkenntniss willen einführte. Hat aber die unvermittelte Erkenntniss (*οὐ λόγος*) nur einen Sinn wenn man sie auf den Verstand

1) Eth. N. ζ. 12. 1143. 35: καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος.

bezieht, da jede andere Bedeutung des *νοῦς* vermitteltes Erkennen einschliesst, so kann die nähere Bezeichnung der zwei Arten von Principien auch nur auf zwei Functionen des einen Verstandes gehen, da wir von einer weiteren Gliederung des Begriffes Verstand schlechterdings nichts erfahren, da beide Functionen rein theoretischer Natur sind, und da die Einheit des Begriffes endlich unmittelbar anschliessend vorausgesetzt wird — wenn der Verstand um dieser zwei Functionen willen Anfang und Ende heisst. „Der Verstand erkennt einerseits die unbewegten und obersten Begriffe in den Beweisen, andererseits das Letzte und Mögliche (*ἐνδεχόμενον*) und die zweite Prämisse in den praktischen Beweisen.“ [1])

Zweierlei Bedenken könnten gegen die Ansicht, es sei der Verstand, als dessen zwar verschiedene aber doch nur theoretische Functionen wir die Auffassung des Allgemeinen und Einzelnen ansehen, erhoben werden. Man könnte dem äusseren Gange der Aristotelischen Begriffsentwicklung den

1) Eth. N. ζ. 12. 1143. b. 1: καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὅρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως. Schon dass zu πρακτικαῖς, ganz wie Eth. N. η. 5. 1147. 28. zu ἐν δὲ ταῖς ποιητικαῖς, ein ἀποδείξεσι zu ergänzen ist, beweist dass der Gegensatz nicht die Verschiedenheit der Beweisarten, den praktischen und theoretischen Beweis betont, sondern auf die Verschiedenheit der Prämissen hinweist. Beweise können nicht praktischen Beweisen entgegengesetzt werden, wohl aber können die unteren Prämissen des praktischen Beweises den oberen Prämissen der Beweise überhaupt entgegengesetzt werden, sofern jene immer ein Wahrnehmungsurtheil, diese immer eine allgemeine Erkenntniss sein müssen. Da im praktischen Beweise die Prämissen durchaus schlussfähig sind, wenn auch der Schlusssatz selbst eine Handlung und keine Erkenntniss ist, so hat man keinen Grund den Aristotelischen Ausdruck abzuschwächen, mit Trendelenburg „in Ueberlegungen des Handelns“, mit Eustratius „ἐν ἕξεσι“, mit Lambinus „in artibus“, zu ergänzen. Ich halte mit Zell an dem ἀποδείξεσι fest, weil der Begriff des praktischen Beweises den Uebergang bildet zum Aristotelischen Begriffe der praktischen Wissenschaft.

Einwurf entnehmen: wenn jene Erkenntnisse nur zwei Functionen desselben theoretischen Vermögens, des Verstandes sind, warum führt sie Aristoteles nicht beide an als er diesen Begriff Cap. 6 aufnahm? Hätte Aristoteles Cap. 6 eine Definition des Verstandes gegeben wie sie Cap. 3 von der Wissenschaft, Cap. 4 von der Kunst, Cap. 5 von der Einsicht enthält, so wäre dieser Einwurf allerdings begründet. Nun wird aber Cap. 6 nicht sowohl eine Definition gegeben, als einfach im Interesse des Begriffes der Wissenschaft die Existenz einer solchen Vernunftthätigkeit, der die allgemeinen Principien zufallen, postulirt. Der Verstand, erkenntnisstheoretisch die Bedingung der Wissenschaft, tritt in der Ethik gleichsam nur ergänzungsweise auf, um uns der Möglichkeit der Wissenschaft zu vergewissern, während der Wissenschaft gleich anfangs das Gebiet des *μὴ ἐνδεχόμενον* zugesprochen ist, wie der Kunst und Einsicht dasjenige des *ἐνδεχόμενον*. Es ist dieses lediglich aus dem Zwecke der Ethik zu erklären, der es nicht wie der Analytik auf die Erkenntnisstheorie ankommt, sondern auf die Hauptgruppen der Vernunftthätigkeiten und ihren Inhalt. Unter den Tugenden muss sie den Verstand zwar aufzählen, weil ihm eine eigenthümliche Function zufällt, durch welche die anderen Tugenden erst ihren Abschluss finden, aber an Bedeutung steht er für die Ethik weit hinter der Wissenschaft, der Einsicht, Kunst und Weisheit zurück. Es findet sich daher auch, mit Ausnahme von drei Stellen des sechsten Buches, in der ganzen Ethik keine weitere Angabe die man mit Sicherheit auf den Verstand beziehen könnte; er tritt hier ebenso zurück gegenüber den Begriffen der Wissenschaft und Weisheit wie in der Metaphysik, während die Analytik allerdings seine ganze Bedeutung anerkennen muss.

Wird aber nicht von dem Wesen der Erkenntniss auf die Nothwendigkeit des Verstandes geschlossen, sondern von der Wissenschaft aus derselben postulirt, so

kann auch nur das als seine Function angegeben werden was der Begriff der Wissenschaft erfordert, und es wäre völlig zusammenhangslos, wollte Aristoteles sagen: nicht nur dieses Geschäft, dessen Nothwendigkeit wir einsehen, fällt dem Verstande zu, nein, er leistet noch ein Uebriges, er erkennt auch noch das Einzelne. Man würde einfach fragen, wozu thut er dieses? Im Interesse der Wissenschaft doch nicht, denn was hat diese mit dem Einzelnen zu thun? Die zweite Function des Verstandes findet daher erst Erwähnung, wenn die Definition der Einsicht diese ebenso entschieden postulirt als die Definition der Wissenschaft jene. Cap. 12 schliesst die Definition der Einsicht ab wie Cap. 6 die der Wissenschaft. Es erhellt hieraus von selbst warum die Erkenntniss des Einzelnen durch den Verstand im praktischen Syllogismus aufgewiesen wird und nicht im theoretischen. Michelet hat zwar Recht, wenn er sagt: nec omnino video cur ὁ μέν tantum ad contemplativum intellectum referri debeat (wenn man nämlich für das falsche intellectus bei Michelet, demonstratio oder syllogismus setzte), dagegen durchaus Unrecht wenn er meint, dass ebenso auch das Einzelne im theoretischen Syllogismus seinen Platz finde. Die Wissenschaft bleibt in der Sphäre des Allgemeinen, die praktische Vernunft oder die Einsicht muss das Einzelne kennen weil die Handlung selbst ein Einzelnes ist; der Syllogismus den sie involvirt muss mit Nothwendigkeit ein Wahrnehmungsurtheil zur zweiten Prämisse haben, während das Wesen der Wissenschaft dieses nicht erfordert. Nur in der Einsicht und damit im praktischen Syllogismus findet darum die zweite Function des Verstandes eine nothwendige Verwerthung. Bedrohlicher könnte ein anderer Einwurf erscheinen, den man dem Object der zweiten Prämisse entnehmen könnte. Als Wahrnehmungsurtheil bezieht sich die zweite Prämisse auf ein Einzelnes und Mögliches (*ἐνδεχόμενον*), fällt dem Verstande die Erkenntniss des Endechomenon zu, so gehört

er der Grundeintheilung der Vernunft, nach dem *ἐνδεχόμενον* und *μὴ ἐνδεχόμενον*, gemäss nicht zu der theoretischen sondern zur logistisch-praktischen Vernunft. Während Cap. 6 die Einsicht vom Verstande dadurch unterschieden wurde, dass jene auf das *ἐνδεχόμενον*, dieser auf das *μὴ ἐνδεχόμενον* gerichtet ist, hat diese Unterscheidung der zweiten Function des Verstandes gegenüber keine Geltung mehr. Es erscheint als ein offener Widerspruch dass der Verstand durch das nämliche Merkmal, durch das *ἐνδεχόμενον*, einmal von der Einsicht unterschieden, das anderemal ihr gleichgestellt wird. Dieser Einwurf behält sein volles Gewicht wenn man das Wahrnehmungsurtheil nur für eine bildliche Bezeichnung der Function des Verstandes ansieht, wenn man in dem Satze „von diesem (dem Einzelnen) muss man eine Wahrnehmung haben, diese Wahrnehmung aber ist Verstand“ [1]), keine thatsächliche Identificirung anerkennen will. Aeusserst lebhaft protestirt Trendelenburg gegen eine solche Identificirung [2]). Er sieht darin eine Beeinträchtigung der hohen Würde die dem *νοῦς* allgemein zuerkannt wird: „Sonst heisst der *νοῦς* (d. an. III. 8. 2. p. 432 a. O.) *εἶδος εἰδῶν* und hier soll er Wahrnehmung sein. Sonst wird der *νοῦς* immer gerade im Gegensatz gegen die *αἴσθησις*, die Vernunft im Gegensatze gegen die Wahrnehmung, gedacht und hier soll sie selbst Wahrnehmung sein.“ Ein wenig reducirt wird das Auffällige dieser Thatsache wohl schon dadurch, dass jene Belegstelle, die Trendelenburg für den Gegensatz beider Begriffe anführt, sich durchaus nicht auf den Verstand als Vermögen der Principien, sondern auf die Wissenschaft (*ἐπιστήμη*) bezieht; die Wahrnehmung Wissenschaft zu nennen wäre allerdings schlechterdings unmotivirt, da diese dem Charakter der Wahrnehmung als be-

1) Eth. N. ζ. 12. 1143. b. 5: τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς.

2) Historische Beiträge II. 377.

gründende Erkenntniss durchaus entgegengesetzt ist[1]). Ebenso wenig trifft der Einwurf zu: „Sonst wird ausdrücklich gesagt (VI. 2. p. 1139 a. 17.) *τρία δ' ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας, αἴσθησις νοῦς ὄρεξις. τούτων δ' ἡ αἴσθησις οὐδεμιᾶς ἀρχὴ πράξεως* — also die Wahrnehmung ist Princip keiner Handlung und hier wird eine Wahrnehmung zum letzten Princip gemacht.“ Ist denn ein Princip nothwendig ein Princip der Handlung? Wenn die Wahrnehmung unter den Principien der Wahrheit und des Handelns aufgeführt wird, wenn sie von den Principien des Handelns ausgeschlossen wird, und zudem nur ausgeschlossen wird wo es sich um die bewegenden Ursachen der Praxis handelt, so muss sie offenbar Princip der Wahrheit sein, wenn der vorausgehende Satz nicht völlig sinnlos wäre; und dass sie dieses in der That ist erhellt schon aus dem allgemeinen Grundsatz der Aristotelischen Erkenntnisstheorie, dass die Wissenschaft fortfällt wenn wir der entsprechenden Wahrnehmung beraubt sind[2]).

Die zweite Prämisse als Wahrnehmungsurtheil ist die Erkenntniss des Einzelnen. Soll diese Erkenntniss Princip des Allgemeinen sein, so ist sie nur Princip einer anderen Erkenntniss. Princip der Handlung wird sie erst sehr mittelbar, sofern sie ein Moment der praktischen Vernunft wird

1) Schon die zusammenfassende Natur von de an. γ. 8. (περὶ ψυχῆς τὰ λεχθέντα συγκεφαλαιώσαντες) müsste davon abhalten hier eine Belegstelle für den νοῦς τῶν ἀρχῶν zu finden; wenn aber in dem Nachweis, dass die Seele gewissermaassen Alles ist, die Dinge an die Wissenschaft und Wahrnehmung vertheilt werden (τέμνεται οὖν ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις εἰς τὰ πράγματα), so ist überaus deutlich angezeigt wie der Satz zu verstehen ist: καὶ ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν. Der νοῦς ist es nur soweit als er die Wissenschaft einschliesst, d. h. die ganze Vernunft ist es.

2) Analyt. post. α. 18. 81. 38: φανερὸν δὲ καὶ ὅτι, εἴ τις αἴσθησις ἐκλέλοιπεν, ἀνάγκη καὶ ἐπιστήμην τινὰ ἐκλελοιπέναι, ἣν ἀδύνατον λαβεῖν, εἴπερ μανθάνομεν ἢ ἐπαγωγῇ ἢ ἀποδείξει.

die beide Prämissen umfasst. Für sich ist die Wahrnehmung nie Princip der Handlung. Will also Aristoteles der Wahrnehmung die Bedeutung des Verstandes beimessen, nennt er sie, weil sie Princip der Wahrheit ist, schlechthin Verstand, so liegt darin eben das Postulat ausgesprochen, die zwei Gebiete der erkennenden Seelenthätigkeit, welche in den Formen der Wissenschaft und Wahrnehmung einen Gegensatz bilden, die andererseits doch wiederum nicht unabhängig von einander sind, durch die Identität von Verstand und Wahrnehmung in das Verhältniss der Entwicklung zu bringen[1]). Nicht der *νοῦς* ist *αἴσθησις*, sagt Aristoteles, sondern die *αἴσθησις* ist *νοῦς*, und hierdurch wird nicht für den bekannten Begriff *νοῦς* ein sinnliches Bild gebraucht, sondern der bekannten Function der *αἴσθησις* der Charakter des *νοῦς* zugesprochen. Völlig undenkbar ist es dass Aristoteles die Wahrnehmung als bildliche Erläuterung der praktischen Vernunft benutzt hätte, da diese beiden Functionen auch nicht die geringste Analogie darbieten. Der Versuch dieses wahrscheinlich zu machen, konnte nur unternommen werden solange man von dem Wesen der praktischen Vernunft keine klare Vorstellung hatte. Schon mehr Anhaltepunkte bietet zu einer Vergleichung mit der Wahrnehmung die Thätigkeit des Verstandes, die doch wenigstens keine logistische, keine vermittelnde ist. Aber auch hier ist die Annahme der bildlichen Bezeichnung unzulässig, weil man sich alsdann in jenen unlöslichen Widerspruch in Rücksicht auf das *ἐνδεχόμενον* verwickelt. Will man am Bildlichen festhalten, so dürfte man jedenfalls nicht in der *αἴσθησις* ein Bild des *νοῦς*, sondern im *νοῦς* die Charakteristik der *αἴσθησις* sehen. Der Wortlaut der Stelle

1) de sensu et sens. 1..436. b. 18: αἱ δὲ αἰσθήσεις πᾶσι μὲν τοῖς ἔχουσι σωτηρίας ἕνεκεν ὑπάρχουσιν, — τοῖς δὲ καὶ φρονήσεως τυγχάνουσι τοῦ εὖ ἕνεκα· πολλὰς γὰρ εἰσαγγέλλουσι διαφοράς, ἐξ ὧν ἥ τε τῶν νοητῶν ἐγγίνεται φρόνησις καὶ ἡ τῶν πρακτῶν.

scheint mir jedoch auch gegen diese Auffassung zu sprechen.

Würde der Verstand nur bildlich Wahrnehmung genannt und sollte er trotzdem die zweite Prämisse liefern, das *ἐνδεχόμενον* auffassen, so wäre eine Verschiedenheit der Thätigkeit des Verstandes und der Wahrnehmung in der Auffassung des *ἐνδεχόμενον* behauptet. Nun giebt es zwar ausser der Wahrnehmung auch eine Vernunftbeziehung auf das *ἐνδεχόμενον*, aber diese ist nach der Grundvoraussetzung der ganzen Deduction eine logistische. Die Annahme einer anderen, als einer logistischen, Vernunftbeziehung auf das *ἐνδεχόμενον* würde den Werth sämmtlicher vorausgehenden Definitionen völlig aufheben. Will man jene Bestimmungen nicht vernichten, so ist man gezwungen zu schliessen: Alle Vernunftthätigkeit in Beziehung auf das *ἐνδεχόμενον* ist eine logistische [1]), die Thätigkeit des Verstandes ist keine logistische [2]), also ist der Verstand keine Vernunftthätigkeit in Beziehung auf das *ἐνδεχόμενον*. Ist nun aber die Thätigkeit des Verstandes doch *τοῦ ἐνδεχομένου* [3]), so ist diese Thätigkeit desselben keine Vernunftthätigkeit, sondern eine Wahrnehmungsthätigkeit, die zweite Function des Verstandes ist mit der Wahrnehmungsthätigkeit, oder doch wenigstens mit einer bestimmten Art derselben, identisch. Es hätten alsdann jene Definitionen für das ganze Gebiet der Vernunft zwar Geltung, aber nur soweit dieselbe von der Wahrnehmung unterschieden ist, nicht in jener Identität mit ihr verharrt. Der Satz: Die Einsicht ist nicht Verstand,

1) Eth. N. ζ. 2. 1139. 6: ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἓν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἓν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα· λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν τὸ δὲ λογιστικόν.

2) 6. 1140. b. 34: τῆς ἀρχῆς τοῦ ἐπιστητοῦ οὔτ' ἂν εἴη τέχνη οὔτε φρόνησις — τυγχάνουσιν οὖσαι περὶ τὰ ἐνδεχόμενα. — λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν.

3) 12. 1143. b. 2 — νοῦς ἐστί — τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου.

denn jene bezieht sich auf das *ἐνδεχόμενον*, ist der ersten Function des Verstandes, der Erkenntniss des Allgemeinen gegenüber völlig berechtigt, denn dieses ist ein *μὴ ἐνδεχόμενον*. Der Unterschied wird aber auch durch die Angabe: der Verstand bezieht sich auf das *ἐνδεχόμενον*, nicht aufgehoben, sondern die im ersten Falle bloss immanente Bestimmung, dass die Beziehung der Einsicht auf das *ἐνδεχόμενον* eine logistische ist, tritt jetzt, wo der Verstand der Wahrnehmung identificirt wird, also nicht mehr *τοῦ μὴ ἐνδεχομένου* ist, als unterscheidendes Merkmal hervor [1]). Als logistische Vernunftthätigkeit unterscheidet sich die Einsicht durchgehend vom Verstande, mag er nun in reiner Vernunftform das Allgemeine erkennen oder als Wahrnehmung das Einzelne auffassen, immer ist er ein bloss unmittelbares, theoretisches Verhalten.

Die weitere Begründung der Identität von Verstand und Wahrnehmung, die Erörterung des Verhältnisses, in dem die Eine Function des Verstandes zur anderen steht, gehört in die Erkenntnisstheorie. Die Ethik begnügt sich mit einem flüchtigen Hinweis darauf, indem sie für die Behauptung: der Verstand fasse die zweite Prämisse auf, während diese doch sonst der Wahrnehmung zugesprochen wird, den Grund angiebt: „denn die zweiten Prämissen sind Principien des Zweckes (*τοῦ οὗ ἕνεκα*), denn aus dem Einzelnen folgt das Allgemeine ab.“ [2]).

Die Bedeutung dieser zwei Sätze ist wiederum ein viel umstrittener Punkt. Man muss von den bekanntesten Vorstellungen ausgehen um das Verständniss zu gewinnen. Je-

1) 12. 1143. b. 1: νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος.

2) Eth. N. ζ. 12. 1143. 36: καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὅρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως· ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἕνεκα αὗται· ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὸ καθόλου. τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς.

dermann wird wohl Trendelenburg beistimmen, wenn er sagt: „Die Worte: ἐκ τῶν καθ᾿ ἕκαστα γὰρ τὸ καθόλου bezeichnen gewöhnlich die Induction“, und höchstens wünschen, er hätte für „gewöhnlich“, bestimmter, „immer“ geschrieben; denn ich weiss keinen Fall wo diese Worte etwas anderes bedeuteten, und der Versuch hier einen solchen Fall aufzuweisen, muss, wie wir sehen werden, scheitern. Der allgemein bekannte Satz, „aus dem Einzelnen wird das Allgemeine gewonnen“, soll den vorhergehenden Satz „die zweiten Prämissen sind Prinzipien des Zweckes“ erklären. Offenbar ist das nur möglich wenn der Zweck ein καθόλου ist, denn die zweiten Prämissen beziehn sich auf das ἔσχατον, welches καθ᾿ ἕκαστον ist. Wir hätten also die sehr einfache Reflexion: aus den zweiten Prämissen des praktischen Syllogismus wird in gleicher Weise ein bestimmtes Allgemeines, nämlich der Zweckbegriff oder die erste Prämisse des praktischen Syllogismus gewonnen, wie überhaupt aus dem Einzelnen, aus Wahrnehmungsurtheilen, das Allgemeine hervorgeht. Sollen beide Sätze die Behauptung begründen, dass der Verstand die zweite Prämisse des praktischen Syllogismus auffasst, so haben wir die Reflexion zu Grunde zu legen: damit das Allgemeine, die erste Prämisse, hier der Zweckbegriff, welches Erkenntnisse des Verstandes sind, aus dem Einzelnen hervorgehen können, muss der Verstand auch schon im Wahrnehmungsurtheil immanent sein, die Immanenz des Verstandes muss dem Wahrnehmungsurtheil die Zuverlässigkeit sichern. Oder folgen wir der Intention des Aristoteles, so benutzt er den Punkt, an dem ihn die Definition der Einsicht auf das Wahrnehmungsurtheil und damit auf die zweite Function des νοῦς führte, um auf die umfassende Bedeutung, die diese zweite Function des νοῦς für die Erkenntnisstheorie hat, hinzuweisen, und damit zugleich auf die Verbindung, welche durch die Induction zwischen beiden scheinbar zusam-

menhangslosen Functionen des νοῦς, der Erkenntniss des Allgemeinen und Einzelnen, hergestellt werden kann. Die Frage: warum behandelt Aristoteles die Induction selbst nicht eingehender in der Ethik, warum nur die beiden Endpunkte und nicht ihre inductive Verbindung? lässt sich vielleicht dahin beantworten, dass die Induction zu keiner Tugend gehören kann, weil sie keine objective Wahrheit enthält. Ihr Endpunkt dagegen bildet den Ausgangspunkt der Wissenschaft und des praktischen Syllogismus, er wird als Erkenntniss des Verstandes, einer dianoetischen Tugend, bezeichnet; ihr Anfangspunkt das Wahrnehmungsurtheil, ebenfalls Erkenntniss des Verstandes genannt, findet desgleichen in Tugenden, im praktischen Syllogismus der Einsicht (vielleicht auch der Kunst), eine nothwendige Stelle. Alle übrige objective Wahrheit wird von den Syllogismen der Wissenschaft und der logistischen Vernunft befasst, welche nicht wie die Induction von dem ἡμῖν γνωριμώτερον ausgehen, sondern der Objectivität entsprechend von dem τῇ φύσει γνωριμώτερον aus deductiv verfahren.

So wenig hiernach Aristoteles Veranlassung hat, wie man wohl auch kaum erwarten konnte, in der Ethik die Induction einer Beleuchtung zu unterziehen, so dankenswerth ist der Hinweis auf die Beziehungen die zwischen dem Verstande und der Induction obwalten. Trendelenburg hält diese Bezugnahme auf die Induction für sehr auffällig: „Wie kommt aber die Induction hierher, wo von dem νοῦς die Rede ist?“ [1]) Wäre dieses in der That die einzige Stelle an der in unserem Buche beide Begriffe in eine Beziehung treten, so könnte man sie vielleicht auffällig finden; aber zur einzigen hat sie erst Trendelenburg selbst gemacht, indem er einen Satz am Anfang des Buches, durch welchen dieser abschliessende Rückweis nothwendig postulirt wird,

1) Hist. Beitr. II. 383.

aus dem Texte gestrichen hat. Aristoteles sagt Cap. 3 ausdrücklich: „Die Induction ist Princip auch des Allgemeinen, der Syllogismus dagegen geht nur vom Allgemeinen aus. Es giebt Principien von denen die Syllogismen ausgehen, die nicht mehr durch Syllogismen gewonnen werden, wohl aber durch Induction.“ Er nennt die nämlichen Principien Cap. 6 Erkenntnisse des νοῦς, und weist nun sachgemäss Cap. 12 auf die Beziehung der Induction zum νοῦς hin. Trendelenburg streicht Cap. 2 die Worte ἐπαγωγὴ ἄρα aus dem Texte [1]), und ist höchst erstaunt dass nun bloss in Cap. 12 der νοῦς in Verbindung mit der Induction tritt. Um dieses Auffällige zu beseitigen muss nun auch die letzte Stelle fort, ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὸ καθόλου, darf nicht wie immer die Induction bezeichnen, sondern man habe zu καθόλου ein τέλος zu ergänzen. Das καθόλου müsste dann für συνόλον stehen um eine πρᾶξις πλήρης zu bedeuten, was ohne Erläuterung unmöglich ist; dem καθόλου τέλος müssten καθ' ἕκαστα τέλη entsprechen, davon nichts dasteht; und das Ganze hätte nur einen Sinn wenn an der Stelle vom νοῦς πρακτικός die Rede wäre, was nicht der Fall ist. Lässt man hingegen sowohl den Text in Cap. 3 unverändert, als auch in Cap. 12 den üblichen Sinn bestehen, so schliessen sich beide Stellen vortrefflich zusammen. Ob die Erkenntnisstheorie des Aristoteles jene Conjectur, das Streichen des ἐπαγωγὴ ἄρα, erfordert, haben wir anderen Ortes zu untersuchen, jedenfalls müsste alsdann auch in Cap. 12 gestrichen werden, da jene Interpretation nicht Stich hält.

Fallen dem Verstande sowohl die höchsten, allgemeinsten Prämissen zu, wie die Urtheile über das Einzelne im praktischen Syllogismus, mithin alles Aeusserste und Letzte; so kann Aristoteles allerdings sagen: „Der Verstand ist Anfang und Ende, denn von seinen Erkenntnissen gehen

1) Hist. Beitr. II. 368. vgl. 383.

die Beweise aus (nämlich vom Allgemeinen), und auf die Objecte seiner Erkenntniss zwecken sie ab (nämlich auf das Einzelne im praktischen Syllogismus)“ [1]). Wie Aristoteles in dem Hinweis auf die Induction eine Beziehung anzudeuten scheint, welche zwischen den zwei Functionen des Verstandes besteht die uns in der Ethik nur einzeln interessiren, so wird uns auch angedeutet wie jene Identität von Verstand und Wahrnehmung aufzufassen sei.

Das Urtheil über das Einzelne fällt dem mit der Wahrnehmung identificirten Verstande zu. Dieses Urtheil ist nicht nur ein Moment innerhalb der Vernunftthätigkeit der Einsicht, der praktischen Tugend, sondern es giebt noch andere Vernunftfertigkeiten welche diese Beziehung auf das Einzelne mit der Einsicht theilen, nämlich die Umsicht (γνώμη), die Klugheit (σύνεσις). Verstand, Einsicht, Umsicht und Klugheit beziehen sich alle, nur in verschiedener Weise, auf das Aeusserste und Einzelne, und um dieser Verwandtschaft willen spricht man den nämlichen Personen mit der einen, auch die anderen Fertigkeiten zu [2]). Weil alle sich auf das Einzelne beziehen, müssen sie auch alle das Wahrnehmungsurtheil einschliessen, und da dieses speciell dem Verstande zufällt, nehmen sie die Function des Verstandes, die richtige Auffassung des Einzelnen in sich auf. Darum kann Aristoteles sagen: weil die Wahrnehmung Verstand ist, des-

1) Eth. N. ζ. 12. 1143. b. 9: διὸ καὶ ἀρχὴ καὶ τέλος νοῦς· ἐκ τούτων γὰρ αἱ ἀποδείξεις καὶ περὶ τούτων. Ich schliesse mich in der Auffassung dieser Worte im Wesentlichen dem Paraphrasten an. Es ist nicht möglich dass dieser Satz, wie Rassow (S. 31) will, ursprünglich sich unmittelbar an b. 5 anschloss, da das „διὸ καὶ φυσικά“ sich nicht auf beide Functionen des νοῦς bezieht. Auch ist eine solche Einschaltung eines allgemeinen Räsonnements nicht unaristotelisch.

2) Eth. N. ζ. 12. 1143. 25: εἰσὶ δὲ πᾶσαι αἱ ἕξεις εὐλόγως εἰς ταὐτὸ τείνουσαι· λέγομεν γὰρ γνώμην καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν καὶ νοῦν ἐπὶ τοὺς αὐτοὺς ἐπιφέροντες γνώμην ἔχειν καὶ νοῦν ἤδη καὶ φρονίμους καὶ συνετούς πᾶσαι γὰρ αἱ δυνάμεις αὗται τῶν ἐσχάτων εἰσὶ καὶ τῶν καθ' ἕκαστον.

halb scheinen jene Fertigkeiten Naturgaben zu sein, und während Niemand von Natur ein Weiser ist, besitzt man von Natur Umsicht, Klugheit und Verstand [1]). Der Paraphrast sieht mit Recht in dem Verstande, der ihnen allen gemein ist, die Ursache dieser Eigenthümlichkeit [2]). Uebrigens meint Aristoteles mit dem *φύσει* keineswegs dass man jene Fertigkeiten von Geburt an, in aller Vollkommenheit besitzt, sondern nur dass in ihnen sich eine Naturgabe ohne die Vermittlung des Unterrichts durch das Leben selbst entwickelt [3]). Der Besitz derselben ist an gewisse Lebensalter gebunden, er tritt in der Reife der Jahre hervor [4]). Auch ist zu bemerken dass Aristoteles Anstand nimmt, die Einsicht mit den anderen aufzuzählen, weil ihr offenbar lehrhafte Elemente zugehören, wenn sie auch gleich den anderen um der Beurtheilung der Einzelfälle willen an den Fortschritt der natürlichen Entwicklung gebunden ist [5]). Der Paraphrast fügt fälschlich und willkürlich die Einsicht hinzu. Ist der Besitz des Verstandes an die geistige Entwicklung gebunden, tritt er erst in reifen Jahren in Kraft, so leuchtet ein dass auch das Wahrnehmungsurtheil, mit welchem der Verstand identificirt ward, nicht jede beliebige Wahrnehmung, die unterschiedslos alle Lebensalter besitzen, sein kann. Nur den „Aussprüchen und Meinungen der Erfahrenen, der Gereiften und Einsichtigen darf man, obwohl sie unbewiesen sind,

1) b. 9: διὸ καὶ φυσικὰ δοκεῖ εἶναι ταῦτα, καὶ φύσει σοφὸς μὲν οὐδείς, γνώμην δ' ἔχειν καὶ σύνεσιν καὶ νοῦν.

2) ἀπὸ γὰρ τῆς φυσικῆς γνώσεως τοῦ νοῦ ταῦτα πάντα ὁρμῶνται καὶ περὶ τὰ αὐτά εἰσι τῷ νῷ. τὰ καθ' ἕκαστα δηλυνότι.

3) Der Paraphrast sagt: οὐ γὰρ ἀπὸ μεθόδων τινῶν καὶ μαθήσεως περιγίνεται, ἀλλὰ φύσει.

4) Eth. N. ζ. 12. 1143. b. 7: σημεῖον δ' ὅτι καὶ ταῖς ἡλικίαις οἰόμεθα ἀκολουθεῖν, καὶ ἥδε ἡ ἡλικία νοῦν ἔχει καὶ γνώμην, ὡς τῆς φύσεως αἰτίας οὔσης.

5) Eth. N. ζ. 9. 1142. 13: φρόνιμος δ' οὐ δοκεῖ (νέος) γίνεσθαι. vgl. Top. γ. 2. 117. 30.

ebenso trauen wie den bewiesenen Erkenntnissen; denn weil jene aus der Erfahrung ein Auge dafür gewonnen haben, sehen sie richtig.“ [1]) Wenn die Einsicht auch nicht wie Verstand und Klugheit ohne Unterricht erworben wird, so hat sie doch das mit jenen gemein, dass sie eine Lebensreife und Erfahrung voraussetzt; wo jenes Moment betont ward, konnte Aristoteles die *φρόνησις* nicht mit aufführen, wohl aber jetzt, wo ein Vorzug berührt wird den sie ebenfalls besitzt. Die Erfahrung allein macht nicht den Einsichtigen, wohl aber ist jeder Einsichtige erfahren.

Es ist mithin das auf dem Boden der Erfahrung erwachsene Wahrnehmungsurtheil, dessen Identität mit dem Verstande Aristoteles behauptet, in welchem er eine ebenso untrügliche Grundlage für die Wahrheit findet, wie in den allgemeinen Erkenntnissen des Verstandes, und dem er eben deswegen den Charakter des Verstandes beilegt. Unter den *ἀναπόδεικται φάσεις* der Einsichtsvollen mehr als die richtige Beurtheilung des Einzelfalles, das Wahrnehmungsurtheil, zu sehen, halte ich nicht für berechtigt, da wenige Capitel vorher der *ἔμπειρος*, als im Besitze der Einzelkenntnisse, demjenigen entgegengestellt wird der das *καθόλου* kennt [2]). Weil Aristoteles von der Definition der Weisheit zur Entwicklung der Einsicht Cap. 8 mit den Worten überging: „Die Einsicht hingegen hat nicht bloss das Allgemeine sondern auch das Einzelne zu wissen,“ weil Cap. 12 in der Lehre vom Verstande und seiner Auffassung des

1) Eth. N. ζ. 12. 1143. b. 11: ὥστε δεῖ προσέχειν τῶν ἐμπείρων καὶ πρεσβυτέρων ἢ φρονίμων ταῖς ἀναποδείκτοις φάσεσι καὶ δόξαις οὐχ ἧττον τῶν ἀποδείξεως· διὰ γὰρ τὸ ἔχειν ἐκ τῆς ἐμπειρίας ὄμμα ὁρῶσιν ὀρθῶς.

2) Der Paraphrast sagt daher richtig: οὗτος δὲ ὁ νοῦς ἀπὸ ἐμπειρίας περιγινόμενος ἐν τοῖς πρεσβυτέροις εὑρίσκεται und versteht darunter die γνῶσις τῶν καθ' ἕκαστα καὶ ἐν αἰσθήσει, freilich fälschlich auch den νοῦς πρακτικός, aber jedenfalls nicht die Erkenntniss des Allgemeinen die keine Erfahrung allein zu erzeugen vermag.

Einzelnen die Bestimmungen für dieses Erforderniss abgeschlossen hat, — deshalb kann nun Aristoteles zusammenfassend sagen: „Was die Einsicht und die Weisheit sind wissen wir jetzt“ und zu einer letzten Vergleichung beider Begriffe übergehen [1]). Ich habe die Bestimmungen, welche Aristoteles erst im Verlaufe der Untersuchung für den Verstand beibringt, vorweg genommen, weil hierdurch der Begriff der Weisheit wenigstens von einem Theile der Schwierigkeiten befreit werden kann, die ihm in reichem Maasse anhaften. Während Aristoteles demnach mit den letzten Angaben über den Verstand die Entwicklung der Begriffe der Einsicht und Weisheit abgeschlossen hat, haben wir dieses erst auf dem Boden jener Bestimmungen über den Verstand zu thun. Dient nun aber, wie der Eingang und der Schluss bezeugen, das ganze sechste Buch der Definition der Einsicht, so könnte Aristoteles nur unter der Voraussetzung diese Aufgabe für erledigt erklären, dass alle die Begriffe, durch deren Unterscheidung die betreffende Definition gewonnen wird, im Laufe der Untersuchung beleuchtet wurden.

Die drei Principien welche, wie Aristoteles annahm, aller Handlung und Wahrheit zu Grunde liegen sind: Wahrnehmung, Vernunft und Streben [2]). Von diesen drei Principien hat er die Vernunft eingehend behandelt und in ihre Arten gesondert. Das Streben hat er im Vorsatz aufge-

1) Cap. 7 bietet die Definition der Weisheit, Cap. 8 geht auf den Begriff der φρόνησις zurück: 1141. b. 8. ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ περὶ ὧν ἔστι βουλεύσασθαι. 14: οὐδ᾽ ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον. Cap. 12 schliesst: τί μὲν οὖν ἐστὶν ἡ φρόνησις καὶ ἡ σοφία, καὶ περὶ τίνα ἑκατέρα τυγχάνει οὖσα — εἴρηται.

2) Eth. N. ζ. 2. 1139. 17: τρία δ᾽ ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας, αἴσθησις νοῦς ὄρεξις. τούτων δ᾽ ἡ αἴσθησις οὐδεμιᾶς ἀρχὴ πράξεως· δῆλον δὲ τῷ τὰ θηρία αἴσθησιν μὲν ἔχειν, πράξεως δὲ μὴ κοινωνεῖν.

wiesen und kommt in der ethischen Tugend auch im letzten Kapitel darauf wieder zurück. Dass auch die Wahrnehmung Prinzip, und zwar Prinzip der Wahrheit sein soll, kann ohne dem Aristoteles einen groben logischen Fehlgriff zuzumuthen, nicht geläugnet werden. Wie aber die Wahrnehmung Prinzip der Wahrheit sein könne, das hat Aristoteles bis an das zwölfte Kapitel hin mit keinem Worte berührt. Wir erfahren zwar dass es ein *ἐνδεχόμενον* giebt, welches keine Auffassung seitens der Wissenschaft zulässt, weil wir uns von seinem Sein und Nichtsein nur solange überzeugt halten als wir es im Auge haben, tritt es aus der Betrachtung hinaus, so wissen wir nicht ob es ist oder nicht. Ein solches Object kann nur die sinnliche Thatsache oder das Einzelne sein, welches nie als nothwendig erkannt wird, daher nie Gegenstand der Wissenschaft sein kann [1]). Wenn in der Auffassung des Einzelnen nun auch keine wissenschaftliche Erkenntniss enthalten ist, so wird man ihr deshalb doch nicht den Charakter der Wahrheit absprechen dürfen, und am wenigsten würde Aristoteles dieses thun. Während die Wissenschaft daher durchaus von der Erkenntniss des Einzelnen gesondert wird, gewinnen wir in der Voraussetzung der Wissenschaft, in der Induction, doch wieder einen Begriff, der ohne die Auffassung des Einzelnen nicht gedacht werden kann [2]); denn wie die Wissenschaft die Induction, so setzt diese die Erfahrung voraus [3]), und aus der Erfahrung wiederum leitet Aristoteles die Kenntniss des Einzelnen her, wenn er diese Erkenntniss des Einzelnen als

1) Eth. N. ζ. 3. 1139. b. 20: ὃ ἐπιστάμεθα, μὴ ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν· τὰ δ᾽ ἐνδεχόμενα ἄλλως, ὅταν ἔξω τοῦ θεωρεῖν γένηται, λανθάνει εἰ ἔστι ἢ μή.

2) Eth. N. ζ. 3. 1139. b. 28: ἡ μὲν δὴ ἐπαγωγὴ ἀρχή ἐστι καὶ τοῦ καθόλου.

3) Metaph. α. 1. 981. 5: γίνεται δὲ τέχνη, ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις.

wesentliches Element der Einsicht hervorhebt und den Besitz dieser Tugend um dessenwillen auf den Erfahrenen beschränkt[1]).

Ebenso an die Erfahrung gebunden hält Aristoteles den Physiker[2]), und die Tugenden der Klugheit und Umsicht sind ebenfalls nicht ohne Erkenntniss des Einzelnen denkbar[3]). Wird auf diese Weise im Verlauf der Untersuchung überall Erkenntniss des Einzelnen als nothwendig vorausgesetzt, und diese Erkenntniss endlich ausdrücklich der Wahrnehmung zugesprochen, so ist damit in der That nur dem Erforderniss Rechnung getragen, dass auch das dritte Prinzip aller Wahrheit und Handlung, die Wahrnehmung, in seiner Bedeutung anerkannt werde. Diese von der Erfahrung getragene Wahrnehmung nennt Aristoteles um ihrer principiellen Bedeutung willen Verstand.

Ist nun aber das Object des mit der Wahrnehmung identischen Verstandes, das *ἔσχατον* und *ἐνδεχόμενον*, nichts Anderes als jenes bloss Thatsächliche, welches von der Wissenschaft nicht erfasst werden konnte, so löst sich der scheinbare Widerspruch, dass die Einsicht vom Verstande durch ihre Beziehung auf das *ἐνδεχόμενον* unterschieden, und diesem nun doch auch eine Auffassung des *ἐνδεχόμενον* zugesprochen wird, einfach in eine quaternio terminorum auf. Das *ἐνδεχόμενον* als Gegenstand der Einsicht ist das Zukünftige, noch nicht thatsächlich Gewordene, der Gegenstand des Verstandes dagegen ist gerade das Thatsächliche, sofern es als Transitorisches nicht durch die Wis-

1) Eth. N. ζ. 8. 1141. b. 14: οὐδ᾽ ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ᾽ ἕκαστα γνωρίζειν· πρακτικὴ γάρ, ἡ δὲ πρᾶξις περὶ τὰ καθ᾽ ἕκαστα. διὸ καὶ ἔνιοι οὐκ εἰδότες ἑτέρων εἰδότων πρακτικώτεροι, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις οἱ ἔμπειροι. — vgl. 1142. 14.

2) Eth. N. ζ. 9. 1142. 19: τῶν δ᾽ αἱ ἀρχαὶ ἐξ ἐμπειρίας.

3) Eth. N. ζ. 12. 1143. 28: πᾶσαι γὰρ αἱ δυνάμεις αὗται τῶν ἐσχάτων εἰσὶ καὶ τῶν καθ᾽ ἕκαστον.

senschaft sondern nur durch die Wahrnehmung aufgefasst werden kann. Die Thatsache, dass Ilion zerstört worden ist, kann, weil sie kein *ἐσόμενον καὶ ἐνδεχόμενον* ist, nie Gegenstand der Berathschlagung werden[1]), aber ein *ἐνδεχόμενον* ist sie trotzdem, weil sie eben als blosse Thatsache nur sinnlich wahrgenommen werden kann, und ihr Sein oder Nichtsein sofort fraglich wird, wenn unsere Betrachtung davon abgezogen wird ohne dass wir die Möglichkeit haben uns auf andere Weise darüber zu vergewissern. Für das *ἐνδεχόμενον* als Object der Einsicht oder der berathschlagenden Vernunft kann die Charakteristik: „*τὰ δ᾽ ἐνδεχόμενα ἄλλως, ὅταν ἔξω τοῦ θεωρεῖν γένηται, λανθάνει εἰ ἔστιν ἢ μή*“, gar nicht geltend gemacht werden, weil es für jenes gerade maassgebend ist dass ihm noch kein Sein zukommt, sondern erst zukommen soll. Auch jene Schwierigkeit lässt sich demnach nur vermeiden, wenn man die zweite Function des Verstandes für identisch mit der Wahrnehmung hält, deren Object eben das *ἐνδεχόμενον* als Thatsächliches ist; während jede andere Auffassung des *ἐνδεχόμενον*, die nicht Wahrnehmung wäre, auch nicht auf das Thatsächliche gehen könnte, und darum nothwendig jenen logischen Widerspruch in die Definitionen hineintrüge.

Wird nun nicht ein jedes, sondern nur das von der Erfahrung getragene Wahrnehmungsurtheil Verstand genannt[2]), so ist auch diese Function des Verstandes an eine Entwicklung der angeborenen Fähigkeit zur Fertigkeit gebunden, und die Bestimmung, die für alle dianoetischen Tugenden gilt, sie setzten, da sie zu grossem Theile durch Belehrung ihr Entstehen und ihre Ausbildung finden, Erfahrung und

1) Eth. N. ζ. 2. 1139. b. 5: οὐκ ἔστι δὲ προαιρετὸν οὐθὲν γεγονός, οἷον οὐθεὶς προαιρεῖται Ἴλιον πεπορθηκέναι· οὐδὲ γὰρ βουλεύεται περὶ τοῦ γεγονότος ἀλλὰ περὶ τοῦ ἐσομένου καὶ ἐνδεχομένου.

2) Eth. N. ζ. 12. 1143. b. 13: διὰ γὰρ τὸ ἔχειν ἐκ τῆς ἐμπειρίας ὄμμα ὁρῶσιν ὀρθῶς.

Zeit voraus, hat auch auf den Verstand eine Anwendung [1]). Wird nun der Verstand neben der *φρόνησις, σύνεσις, γνώμη* als eine Fertigkeit (*ἕξις*) bezeichnet, und wird andererseits neben der *σοφία* sowohl die *φρόνησις* als die *σύνεσις* als dianoetische Tugend aufgeführt, womit diese Tugendgruppe so wenig abgeschlossen sein soll als diejenige der ethischen durch die Freigebigkeit und Mässigkeit, so ist es allerdings durchaus wahrscheinlich dass Aristoteles auch den Verstand, so gut wie die *γνώμη* und andere Fertigkeiten, für eine dianoetische Tugend hielt [2]). Wenn nun auch, wie Prantl mit Recht annimmt, die Tugend der Einsicht jene Tugenden involvirt, so ist damit doch nicht gesagt, dass sie ausser derselben nicht einen eigenen Bestand haben. Wie die *σύνεσις* als bloss kritische Tugend in Anwendung kommt wo die epitaktische Einsicht gar keinen Spielraum hat, so erstreckt sich auch die Thätigkeit des Verstandes weit über die Auffassung jener Einzelurtheile, deren die Einsicht für ihre zweiten Prämissen bedarf, hinaus, indem er den Boden für alles inductive Erkennen darbietet. Bei der ausserordentlichen Bedeutung der Induction für das gesammte Wissensgebiet, müssen diejenigen Bestandtheile derselben, in denen eine Aussage über die Objectivität enthalten ist, eine fehlerfreie Auffassung finden, und es muss daher für dieselben eine Tugend postulirt werden. Aus diesen Gründen sehe ich mich genöthigt auch in dem Verstande eine dianoetische, der theoretischen Gruppe angehörige, Tugend anzuerkennen.

1) Eth. N. β. 1. 1103. 15: ἡ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὔξησιν, διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου.

2) Eth. N. ζ. 12. 1143. 25: εἰσὶ δὲ πᾶσαι αἱ ἕξεις εὐλόγως εἰς ταὐτὸ τείνουσαι· λέγομεν γὰρ γνώμην καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν καὶ νοῦν. vgl. Eth. N. α. 13. 1103. 3: διορίζεται δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην· λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικάς, σοφίαν μὲν καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν διανοητικάς, ἐλευθεριότητα δὲ καὶ σωφροσύνην ἠθικάς.

Die Thätigkeit des Verstandes ist überall eine blosse Erkenntniss, hat in dieser ihren Zweck, und ist demgemäss theoretisch.

Der Verstand fasst einmal das Unbedingte auf, von dem alles bedingte Sein abhängt, liefert die obersten Prämissen für alles deductive Verfahren der Vernunft, wie dieses in den Tugenden der Wissenschaft Einsicht und Kunst, dem realen Causalzusammenhange der Dinge entsprechend, vorliegt. Sodann liefert der Verstand, in seiner Identität mit der auf die Erfahrung gegründeten Wahrnehmung, die Auffassung des Einzelnen, wie sie von der Einsicht, Kunst, Klugheit, Umsicht und wohl noch weiteren Fertigkeiten erfordert, und von der Induction vorausgesetzt wird.

Ob eine Verknüpfung dieser beiden Functionen des Verstandes in der Induction gefunden werden kann, hat die Erkenntnisstheorie zu entscheiden.

Ist hiernach das theoretische Verhalten der Vernunft nothwendig entweder das unbedingte des Verstandes, oder das vermittelnde der Wissenschaft, findet jenes in dem *νοῦς*, dieses in der *ἐπιστήμη* seine tugendhafte Vollendung, so kann die ebenfalls theoretische Tugend der *σοφία* nicht die Vollendung einer noch weiteren eigenthümlichen Vernunftthätigkeit sein, sondern nur in einer Combination jener zwei Functionen der theoretischen Vernunft bestehen. Diese Combination umfasst entweder Wissenschaft und Verstand ihrem ganzen Umfange nach, oder nur theilweise.

D. Die Weisheit (σοφία) als dianoetische Tugend.

Die Schwierigkeiten welche die Aristotelische Bestimmung dieses Begriffes enthält lassen sich nicht in Abrede stellen, und sie zumeist scheinen die Reduction der Tugenden, wie sie Prantl vertritt, zu befürworten. Da dieser Reduction jedoch, durch die richtige Auffassung der *τέχνη*, bereits die Spitze abgebrochen ist, hat man auch für den Be-

griff der σοφία nach einer Auffassung zu streben, welche eine Coordinirung mit den übrigen Tugenden zulässt.

Der Ausgangspunkt der Betrachtung kann nur die begrifflich ebenso nothwendige, wie von Aristoteles ausdrücklich angeführte Bestimmung bilden, dass die σοφία ein combinirter Begriff, νοῦς καὶ ἐπιστήμη ist.

Ist nun die unvermittelte Thätigkeit des Verstandes von der vermittelnden der Wissenschaft ebenso durchgreifend unterschieden wie die Objecte derselben, das unbedingte und bedingte Sein, so kann die blosse Combination jener Functionen der Vernunft weder eine derselben noch beide in gesteigertem Maasse enthalten. Die σοφία kann nicht ἀρετὴ ἐπιστήμης sein, denn was sie mehr ist als ἐπιστήμη ist auch schon ein durchaus anderes als ἐπιστήμη, nämlich νοῦς. Sie kann jenes auch schon deshalb nicht sein, weil sie sich zu ihren Factoren gleichartig verhalten muss, also mit demselben Rechte ἀρετὴ νοῦ sein würde, wogegen die nämlichen Gründe sprechen. Kann aber keiner der Factoren in ihr eine Steigerung erfahren, so natürlich auch beide nicht. Aus diesem Grunde nennt Aristoteles die σοφία auch nie die Tugend eines, oder beider ihre Bestandtheile. Als combinirter Begriff würde die σοφία eine Coordination mit dem Verstande und der Wissenschaft schlechthin ausschliessen, wenn sie beide ihrem ganzen Umfange nach einbegriffe, wenn sie nicht nur νοῦς καὶ ἐπιστήμη, sondern ὁ νοῦς καὶ ἡ ἐπιστήμη wäre. In diesem Falle hätte Aristoteles nicht, wie er beabsichtigte, durch die ἕξεις καθ᾽ ἃς μάλιστα ἀληθεύσει ἑκάτερον τῶν νοητικῶν μορίων, Zahl und Beschaffenheit der Tugenden bestimmt sein lassen, sondern entweder zwei Fertigkeiten, Wissenschaft und Verstand, zu einer Tugend zusammengezogen, oder die Zahl der Tugenden über die Zahl der Fertigkeiten hinaus vermehrt ohne dass der überzählige Begriff, die Tugend der Weisheit, einen eigenthümlichen Erkenntnissinhalt

darbietet. Es wäre also entweder Verstand und Wissenschaft oder die Weisheit fälschlich neben der Einsicht und Kunst aufgezählt worden, da anderen Falles ein offenbarer Pleonasmus vorläge. Motivirt wäre diese, in keinem Falle ganz zu billigende, Terminologie nur dann, wenn der Begriff der Weisheit die Begriffe der Wissenschaft und des Verstandes nur zu einem Theil umfasste; und dieses hinwiederum wäre nur alsdann möglich, wenn jeder der beiden Begriffe Elemente in sich schlösse, die eine weitere Differenzirung der Gattung wünschenswerth machten. Wäre Aristoteles in der That, wie auch neuerdings wieder von Dühring behauptet wird, in erster Instanz ein Heros des Schematisirens und bloss formal logischer Distinctionen, so wäre er seiner Natur allerdings auch bei der vorliegenden Eintheilung bedenklich untreu geworden. So gewiss aber ein begrifflicher Grund immer der Anlass ist, wenn er einen neuen Terminus einführt, so wenig lässt er sich durch den letzteren abhalten, soweit dieses ohne logische Verwirrung möglich ist, weiteren Gedanken Raum zu schaffen, selbst wenn, wie das die Metaphysik deutlich genug kund thut, die systematische Einheit dadurch zunächst dahingestellt bleibt. Es lehrt demnach Aristoteles zwar nicht, dass die Weisheit die Begriffe Wissenschaft und Verstand ihrem ganzen Umfange nach einschliesst, wohl aber, dass sie nichts anderes als Verstand und Wissenschaft ist. Wäre jenes seine Absicht, so müsste die Begründung, „die Erkenntniss der Principien fällt nicht der Weisheit zu, denn diese enthält auch einiges apodeiktische Wissen“[1]), als durchaus unzulänglich bezeichnet werden. Der Schlusssatz: „mithin ist die Principienerkenntniss Sache des Verstandes“[2]), ist nur unter der Voraussetzung nothwendig, dass die Weisheit nicht alle Princi-

1) Eth. N. ζ. 6. 1141. 1: οὐδὲ δὴ σοφία τούτων ἐστίν· τοῦ γὰρ σοφοῦ περὶ ἐνίων ἔχειν ἀπόδειξίν ἐστιν.

2) a. o. O. 7: λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν.

pienerkenntniss, mithin auch nicht die ganze Function des *νοῦς* einschliesst, dass eben aus diesem Grunde die Annahme eines eigenen Vermögens der Principienerkenntniss zu postuliren ist. Dass die Weisheit auch einiges apodeiktische Wissen enthält, könnte nicht behindern ihr alle Principienerkenntniss zuzuschreiben, so gut wie ihr mit dem *νοῦς* überhaupt Principien zugewiesen werden. Wie gezeigt worden ist, greift die Erkenntniss des Verstandes über das Gebiet des Allgemeinen, welches allein Inhalt der Weisheit ist, in der Auffassung des Einzelnen hinaus. Ebenso weist der Ausdruck: *περὶ ἐνίων ἔχειν ἀπόδειξίν ἐστιν* darauf hin, dass auch nicht der ganze Umfang der Wissenschaft der Weisheit anheimfällt, da Aristoteles in diesem Falle einfacher geschrieben hätte: *τοῦ γὰρ σοφοῦ καὶ τὰ ἀποδεικτά ἐστιν,* und die Mathematik wie die Physik, die doch zweifellos Wissenschaften sind, nicht hätte von der Weisheit unterscheiden können [1]).

Folgerichtig definirt denn Aristoteles auch abschliessend die Weisheit dahin: „Sie ist Wissenschaft und Verstand soweit sie die ihrer Natur nach ehrwürdigsten Dinge betreffen“ [2]), wobei sowohl die Erkenntnisse des Verstandes wie die der Wissenschaft auf ein bestimmtes Gebiet, auf das *τιμιώτατον τῇ φύσει* beschränkt wird.

Um nun aber begründeter Weise gewisse Erkenntnisse des Verstandes und der Wissenschaft von anderweitigen abgrenzen zu dürfen, müssen sie wesentlich von diesen unterschieden sein. Um andererseits das Recht zu haben, die aus beiden Functionen der Vernunft ausgewählten Elemente in einen neuen Begriff zusammenzufassen, müssen jene Ele-

1) Eth. N. ζ. 9. 1142. 17: διὰ τί δὴ μαθηματικὸς μὲν παῖς γένοιτ' ἄν, σοφὸς δ' ἢ φυσικὸς οὔ.

2) Eth. N. ζ. 7. 1141. b. 2: ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων δῆλον ὅτι ἡ σοφία ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει.

mente in einer Beziehung stehen, die sie auf einander anweist.

Diesen weiteren Differenzirungsgrund wird man nicht in der Verschiedenheit des Vernunftverhaltens suchen dürfen, da dieses, wie gesagt wurde, als theoretisches nur die zwei Formen des Verstandes und der Wissenschaft haben kann, und da in jenem Falle eine nähere Bestimmung der Vernunftthätigkeiten selbst stattfinden müsste und nicht einfach gesagt werden könnte, die Weisheit ist *ἐπιστήμη καὶ νοῦς*. Giebt aber nicht das Vernunftverhalten einen formalen Grund zur Besonderung ab, so kann dieser nur im Objecte liegen, oder in dem Umfange und demgemäss in dem Causalverhältnisse der betreffenden Vorstellungen zu suchen sein. Der Begriff der Weisheit hat bei Aristoteles eine doppelte Bedeutung. Einmal sind darin die Mathematik und Physik neben der Theologie eingeschlossen gedacht, und Aristoteles nennt diesen ihren Inhalt wohl auch theoretische Philosophien [1]). Theologie, Mathematik und Physik sind Theile der Weisheit [2]), sie werden ihrer Bedeutung nach, die Theologie als *πρώτη σοφία*, die Physik als *δευτέρα*, die Mathematik wohl als *τρίτη* bezeichnet [3]).

Als dieser umfassende Begriff aber ist die *σοφία* nicht *τῶν τιμιοτάτων τῇ φύσει*, denn der Superlativ schliesst ein jedes weitere Rangverhältniss aus. Die Angaben, mit denen die dianoetische Tugend der *σοφία* charakterisirt wird, sind viel zu bestimmt, als dass man darnach unter der *σοφία* irgend etwas Anderes als die *πρώτη σοφία* oder die Theologie verstehen dürfte. Aristoteles stellt zunächst die

1) Metaph. ε. 1. 1026. 18: ὥστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματική, φυσική, θεολογική.

2) Metaph. κ. 4. 1061. b. 32: διὸ καὶ ταύτην καὶ τὴν μαθηματικὴν ἐπιστήμην μέρη τῆς σοφίας εἶναι θετέον.

3) Metaph. γ. 3. 1005. b. 1: ἔστι δὲ σοφία τις καὶ ἡ φυσική, ἀλλ' οὐ πρώτη.

Weisheit in einen Gegensatz zu der Einsicht und Politik oder, was dasselbe ist, zu den praktischen Wissenschaften: Es wäre thöricht wenn man diese höher schätzte als die Weisheit, da doch der Mensch nicht das Trefflichste ist im Weltall. Wie das Gesunde und Gute für Menschen und Fische ein Verschiedenartiges ist, während das Weisse und das Gerade überall das nämliche ist, so nennt auch jedermann dasselbe Weisheit, während man unter der Einsicht überall ein anderes versteht. Einsichtig nennt man denjenigen welcher das Einzelne, in seiner Beziehung zur eigenen Person, richtig aufzufassen weiss, und darum bezeichnet man auch einige Thiere, welche eine Art Vorblick zeigen für die Bedürfnisse ihres Lebens, um dessenwillen als einsichtig. Ebensowenig ist die Politik und Weisheit ein Gleiches, denn wollte man die Wissenschaft des uns selbst Zuträglichen Weisheit nennen, so gäbe es mehrfache Weisheit. Es giebt so wenig ein für alle Lebewesen gültiges Gute, als es eine gleiche Heilkunst für alle giebt. Man werfe nicht ein: der Mensch ist das beste unter den Lebewesen! Das will nichts besagen, denn auch der Mensch wird ebenso von göttlicheren Wesen überragt, wie von den Gestirnen die das Weltall bilden. Aus dem Gesagten ist es klar dass die Weisheit Wissenschaft und Verstand ist nur soweit sie sich auf das seiner Natur nach Ehrwürdigste beziehen. Deshalb hat man den Anaxagoras, den Thales und andere Gleichgesinnte Weise genannt, während man sie nicht als einsichtig bezeichnete, weil man sie das ihnen selbst Zuträgliche vernachlässigen, erhabene, wunderbare, schwierige und göttliche Dinge aber ergründen sah [1]). Wollte man hieraus folgern, der Aristotelische Begriff der Weisheit umfasse diejenigen Erkenntnissobjecte welche schon Anaxagoras und Thales erforschten, so würde die Weisheit aller-

1) Eth. N. ζ. 7. 1141. 20 — b. 8.

dings zu allererst die Physik enthalten. Aber was zu Thales Zeit das *τιμιώτατον* für den Philosophen war, ist es nicht mehr in der Sokratischen Periode des Denkens. Die Ueberzeugung „Wasser thuts freilich nicht" ist ein Erbgut der nach-sokratischen Philosophie, und mindestens ebenso nachdrücklich wie der grosse Reformator giebt Aristoteles ihr einen Ausdruck: „Gäbe es keine andere über die Naturbildungen hinausliegende Wesenheit, so wäre allerdings die Physik die erste unter den Wissenschaften, besteht dagegen eine Wesenheit die unbewegt ist, so geht sie der bewegten voraus, und auch die Wissenschaft solchen Wesens steht über der Physik, denn zweifellos ist, dass wenn es ein Göttliches giebt dasselbe von solcher Natur ist, und der ehrwürdigste Gegenstand gehört auch der ehrwürdigsten Wissenschaft zu" [1]). Darum unterscheidet auch Aristoteles die *σοφία*, nachdem er sie zunächst nur den praktischen Wissenschaften entgegengesetzt hat Cap. 9 ausdrücklich von der Mathematik und Physik. Die Weisheit als *νοῦς καὶ ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων* ist zweifellos die Theologie, wie sich dieses denn auch Punct für Punct aus der Vergleichung von Eth. ζ. 7 mit Metaph. ε. 1 ergiebt.

Aristoteles will die Weisheit nicht nach dem landläufigen Sprachgebrauch gefasst wissen, worin man darunter nur die höchste Vollendung irgend einer bestimmten Thätigkeit versteht, wie man etwa Pheidias und Polykleitos als Bildhauer, oder wie es Homer thut selbst einen Pflüger oder Spatenführer in ihrem Fache Weise nennt.

1) **Metaph.** ε. 1. 1026. 27: εἰ μὲν οὖν μή ἐστί τις ἑτέρα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστηκυίας, (vgl. **Eth.** ζ. 7. 1141. b. 1: οἷον φανερώτατά γε ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν.) ἡ φυσικὴ ἂν εἴη πρώτη ἐπιστήμη· εἰ δ' ἐστί τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη. **19**: οὐ γὰρ ἄδηλον ὅτι εἴ που τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει· καὶ τὴν τιμιωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι (vgl. **Eth.** ζ. 7. **1141**. b. 3: τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει).

Nicht diese vielgestaltige Weisheit hat er im Auge, deren Formen sich mit den Erkenntniss- und Thätigkeitsobjecten bis ins Unendliche vermehren lassen, sondern jenen bestimmten Begriff wonach sie Weisheit schlechthin (Eth. N.: *ὅλως σοφία*, Metaph.: *περὶ ὄντος ἁπλῶς ᾗ ὄν*) ist, wonach sie nicht einen Theil des ganzen Wissensgebietes umfasst (Eth. N.: *οὐ κατὰ μέρος σοφία*. Metaph.: *περὶ ἕν τι καὶ γένος τι*), wonach sie nicht Weisheit in Bezug auf irgend etwas Anderes ist, sondern ihren eigenen bestimmten Inhalt hat (Eth. N.: *οὐδ' ἄλλο τι σοφούς*) [1]). Diese Bestimmungen enthalten den Unterschied der Weisheit sowohl von der Mathematik und Physik wie von jeder anderen Einzeldisciplin, denn der Mathematiker wie der Physiker sind nicht Weise an sich, sondern in Beziehung auf einen begränzten Gegenstand weise (Eth. N.: *ἄλλο τι σοφοί, σοφοὶ τὰ τοιαῦτα*. Metaph.: *περὶ γένος τι τοῦ ὄντος*) [2]).

Das Charakteristische des Erkenntnissinhaltes der Weisheit kann nur darin liegen, dass er völlig allgemeiner, alle Einzeldisciplinen umfassender Natur ist. Setzen alle Einzeldisciplinen in gleichem Grade die Erkenntnisse der Weisheit voraus, so bietet sich in dieser Allgemeinheit ein Unterscheidungsgrund dar, welcher Aristoteles berechtigt, diesen

1) Eth. N. ζ. 7. 1141. 9: τὴν δὲ σοφίαν ἔν τε ταῖς τέχναις τοῖς ἀκριβεστάτοις τὰς τέχνας ἀποδίδομεν, οἷον Φειδίαν λιθουργὸν σοφὸν καὶ Πολύκλειτον ἀνδριαντοποιόν, ἐνταῦθα μὲν οὖν οὐθὲν ἄλλο σημαίνοντες τὴν σοφίαν ἢ ὅτι ἀρετὴ τέχνης ἐστίν· εἶναι δέ τινας σοφοὺς οἰόμεθα ὅλως οὐ κατὰ μέρος οὐδ' ἄλλο τι σοφούς, ὥσπερ Ὅμηρός φησιν ἐν τῷ Μαργίτῃ „τὸν δ' οὔτ' ἄρ σκαπτῆρα θεοὶ θέσαν οὔτ' ἀροτῆρα οὔτ' ἄλλως τι σοφόν.“ Metaph. ε. 1. 1025. b.: πᾶσα ἐπιστήμη διανοητικὴ ἢ μετέχουσά τι διανοίας περὶ αἰτίας καὶ ἀρχάς ἐστιν ἢ ἀκριβεστέρας ἢ ἁπλουστέρας. ἀλλὰ πᾶσαι αὗται περὶ ἕν τι καὶ γένος τι περιγραψάμεναι περὶ τούτου πραγματεύονται.

2) Eth. N. ζ. 9. 1142. 11: σημεῖον δ' ἐστὶ τοῦ εἰρημένου καὶ διότι γεωμετρικοὶ μὲν νέοι καὶ μαθηματικοὶ γίνονται καὶ σοφοὶ τὰ τοιαῦτα. Metaph. ε. 1. 1025. b. 18: ἐπεὶ δὲ καὶ ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη τυγχάνει οὖσα περὶ γένος τι τοῦ ὄντος.

Theil sowohl der unvermittelten als der vermittelten Einsichten, die Erkenntnisse der *ἐπιστήμη* wie des *νοῦς*, soweit sie völlige Allgemeingültigkeit haben, in einen besonderen, eben dieses besagenden Begriff zusammenzufassen.

In der That tragen beide Bestandtheile der Weisheit diesen Charakter, soweit sie *ἐπιστήμη* ist und soweit sie *νοῦς* ist, sind ihre Erkenntnisse das schlechthin Allgemeine. Zunächst hat sie als Wissenschaft (*περὶ ἐνίων ἔχειν ἀπόδειξίν ἐστιν*) wie jede andere Wissenschaft ein Erkenntnissobject, und zwar ist dieses das an sich Seiende [1]). Weil dieses als solches das Allgemeinste ist, muss die Weisheit nach der Aristotelischen Grundanschauung schon um ihres Objectes willen einerseits *ἐπιστήμη τιμιωτάτων* (Eth. N. ζ. 1141. b. 3. vgl. Metaph. ε. 1. 1026. 21), andererseits *ἀκριβεστάτη τῶν ἐπιστημῶν* (Eth. N. ζ. 7. 1141. 16. vgl. Metaph. α. 2. 982. 23.) sein [2]).

Die Weisheit soll aber nicht nur die *ἀκριβεστάτη τῶν ἐπιστημῶν* sein, was sie auch schon als apodeiktisches Wissen durch ihr Object ist, sondern um dieses Object seinem ganzen Umfange nach zu erfassen, darf sie sich nicht auf die schlussweise Erkenntniss dessen beschränken, was sich aus dem Wesen ihres Objectes ergiebt, sondern sie hat den Wesensbegriff selbst, der keiner weiteren Herleitung fähig ist, zu erkennen [3]). Sie hat nicht nur das aus den Princi-

1) Metaph. ε. 1. 1026. 30: φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη· καὶ περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν.

2) a. o. O. 20: καὶ τὴν τιμιωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι. Eth. N. ζ. 7. 1141. b. 2: δῆλον ὅτι ἡ σοφία ἐστὶ ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων τῇ φυσει. α. 15: ὥστε δῆλον ὅτι ἡ ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν εἴη ἡ σοφία. Metaph. α. 2. 982. 23: σχεδὸν δὲ καὶ χαλεπώτατα ταῦτα γνωρίζειν τοῖς ἀνθρώποις, τὰ μάλλιστα καθόλου — ἀκριβέσταται δὲ τῶν ἐπιστημῶν αἱ μάλιστα τῶν πρώτων εἰσίν.

3) Metaph. ε. 1. 1026. 32: καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ᾗ ὄν.

pien Abfolgende zu wissen, sondern muss auch über die Principien selbst Aufschlüsse geben [1]).

Das Wesen, das *τί ἐστι*, die Gattungsbegriffe, lassen sich nicht apodeiktisch herleiten, nicht sie, sondern was aus ihnen abfolgt, ist der Gegenstand beweisender Erkenntniss. Da ohne jene Gattungsbegriffe die beweisende Erkenntniss nicht möglich ist, weil sie von ihnen auszugehen hat, so erfordert die Weisheit als beweisende Wissenschaft zunächst die Erkenntniss ihres Gattungsbegriffs oder eine Function des nicht apodeiktischen Verstandes, des *νοῦς*. Diese Erkenntnisse des Verstandes betreffen das Object der Weisheit, das an sich Seiende, und haben daher die nämliche Allgemeinheit wie die apodeiktischen Aussagen über dieses Object. Wie Aristoteles die apodeiktischen Sätze über das an sich Seiende, um ihrer Allgemeingültigkeit willen, dem apodeiktischen Inhalte der anderen Wissenschaften entgegensetzt und darum der Weisheit zuweist, so kann er das nämliche mit jenen Erkenntnissen des *νοῦς* thun, von denen dasselbe gilt; neben der *ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων* wird der *νοῦς τῶν τιμιωτάτων* Bestandtheil der Weisheit.

Diese Erkenntnisse des Verstandes würden Aristoteles zwar berechtigen, sie mit den apodeiktischen Sätzen von gleicher Allgemeingültigkeit zu einem Begriffe zu verbinden, und diesen als Weisheit den Einzelwissenschaften entgegenzusetzen, es wäre allenfalls auch statthaft die Weisheit, um dieser Eigenthümlichkeit ihres Inhaltes willen, den Tugen-

1) Eth. N. ζ. 7. 1141. 17: δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν. Man darf das ἄρα nicht so auffassen, als wenn es eine Folge aus dem vorangehenden Satze einleitet, als wenn das ἀκριβεστάτη τῶν ἐπιστημῶν die Erkenntniss der Principien erfordere. Das ἀκριβεστάτη ist, wie die Metaphysik lehrt, nur die Folge der Allgemeinheit des Objectes, jener Satz ist bereits eine Conclusion aus dem Vorangehenden. Das ἄρα leitet einen neuen Gedanken ein, der nicht aus dem Object, sondern aus dem Wesen der Wissenschaft abfolgt.

den des Verstandes und der *ἐπιστήμη* zu coordiniren; unerklärlich aber bliebe jetzt noch, dass Aristoteles nur die Weisheit *ἐπιστήμη καὶ νοῦς* nennt, da doch die Mathematik und Physik ganz ebenso nicht ohne die Erkenntniss ihrer Gattungsbegriffe gedacht werden können, also in dieser Beziehung auch *νοῦς καὶ ἐπιστήμη* wären.

Am nächsten liegt die Annahme, die Weisheit erkenne nicht nur die Principien ihres eigenen Gegenstandes, sondern auch die Wesensbegriffe aller anderen Wissenschaften, so dass diesen nur zukäme aus den Principien, welche ihnen die Weisheit überliefert, syllogistische Folgerungen zu ziehen. Aristoteles tritt dieser Anschauung jedoch entschieden entgegen. Gerade deshalb könne man schon in der Jugend Mathematiker sein, weil die Principien oder der Wesensbegriff bei dieser abstracten Wissenschaft durchaus klar gemacht werden könne, während der Physiker erst durch langjährige Erfahrung selbst zur Erkenntniss seiner Principien gelange, der Jüngling dies demnach bloss gläubig annehmen und nachsprechen könne [1]). Empfingen also die Mathematiker und Physiker ihre Principien von der Weisheit, so wäre entweder nur der Weise Mathematiker und Physiker, was nicht der Fall ist, oder sie befänden sich in der Lage des Jünglings, der die Principien handhabt ohne ihren Grund, ihr eigentliches Wesen einzusehen. Beide Wissenschaften wären, da sie sich der Bestimmung „erst wenn man überzeugt ist und eine Kenntniss von den Principien gewonnen hat, weiss man“, entäussert haben, zu blossen *κατὰ συμβεβηκὸς ἐπιστῆμαι* geworden [2]). Bezüglich des

1) Eth. N. ζ. 9. 1142. 16: ἐπεὶ καὶ τοῦτ' ἄν τις σκέψαιτο, διὰ τί δὴ μαθηματικὸς μὲν παῖς γένοιτ' ἂν, σοφὸς δ' ἢ φυσικὸς οὔ. ἢ ὅτι τὰ μὲν δι' ἀφαιρέσεώς ἐστιν, τῶν δ' αἱ ἀρχαὶ ἐξ ἐμπειρίας· καὶ τὰ μὲν οὐ πιστεύουσιν οἱ νέοι ἀλλὰ λέγουσιν, τῶν δὲ τὸ τί ἐστιν οὐκ ἄδηλον.

2) Eth. N. ζ. 3. 1139. b. 33: ὅταν γάρ πως πιστεύῃ (9. 1142. 19: οὐ πιστεύουσιν οἱ νέοι ἀλλὰ λέγουσιν) καὶ γνώριμοι αὐτῷ ὦσιν αἱ ἀρχαί,

eigentlichen Gegenstandes der Theologie oder Weisheit befinden sich allerdings die übrigen Wissenschaften in der Lage denselben einfach vorauszusetzen, mit ihren Begriffen als Gegebenem zu operiren, denn über das an sich Seiende stellen sie keine Untersuchungen an, wohl aber setzt jedes bestimmte Sein, das an sich Seiende voraus [1]). Dagegen verlangt Aristoteles solle der Physiker sich mit dem Wesensbegriff des bestimmten Gebietes des Seienden, welches er behandelt, bekannt machen [2]), und die Physik schliesst, wenn der oberste Gattungsbegriff nicht apodeiktisch erkannt werden kann, unvermittelte Erkenntnisse, also die Thätigkeit des *νοῦς* ein, ist also wie die Theologie *ἐπιστήμη καὶ νοῦς*. Daher gilt die Aporie: ob die Theologie nur das Wesen zu behandeln habe oder auch das aus ihm Abfolgende, eigentlich allen Wissenschaften. Aristoteles beleuchtet die Frage daher durch die Mathematik. Wenn Körper, Linien und Flächen Wesenheiten sind, ist es Sache derselben Wissenschaft jene Wesenheiten zu erkennen und das aus jeder derselben Abfolgende, worauf sich die Beweise der Mathematiker beziehen? Nimmt man an, es sei nur eine Wissenschaft die beides umfasst, nämlich die beweisende Mathematik, so wären auch Beweise für die Wesenheit oder die obersten Begriffe angenommen, was nicht möglich ist, wäre dagegen das Beweisen des aus den Wesen Abfolgenden Sache einer anderen Wissenschaft als die Erkenntniss der Gattungsbe-

ἐπίσταται· εἰ γὰρ μὴ μᾶλλον τοῦ συμπεράσματος, κατὰ συμβεβηκὸς ἕξει τὴν ἐπιστήμην.

1) Metaph. ε. 1. 1025. b. 8: ἀλλὰ πᾶσαι αὗται περὶ ἕν τι καὶ γένος τι περιγραψάμεναι περὶ τούτου πραγματεύονται, ἀλλ᾽ οὐχὶ περὶ ὄντος ἁπλῶς οὐδὲ ᾗ ὄν, οὐδὲ τοῦ τί ἐστιν οὐθένα λόγον ποιοῦνται.

2) a. o. O. 26: ἡ φυσικὴ θεωρητικὴ περὶ τοιοῦτον ὂν ὅ ἐστι δυνατὸν κινεῖσθαι, καὶ περὶ οὐσίαν τὴν κατὰ τὸν λόγον ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ οὐ χωριστὴν μόνον. δεῖ δὲ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸν λόγον πῶς ἐστὶ μὴ λανθάνειν, ὡς ἄνευ γε τούτου τὸ ζητεῖν μηθέν ἐστι ποιεῖν. 1026. 4: δῆλον πῶς δεῖ ἐν τοῖς φυσικοῖς τὸ τί ἐστι ζητεῖν καὶ ὁρίζεσθαι.

griffe, so wäre es sehr schwierig zu sagen, was jenes für eine Wissenschaft sein könnte [1]). Wie Aristoteles der Theologie sowohl ein Erkenntniss des Wesens des an sich Seienden, als auch dessen was daraus abfolgt zuspricht [2]), und damit beweisbare und unbeweisbare Einsichten, so kann auch nur ein Gleiches von der Mathematik und den anderen Wissenschaften gelten, da er sie nur dadurch von jener unterscheidet, dass sie Einzelgattungen und nicht das an sich Seiende zu ihrem Gegenstande haben [3]), im Übrigen aber ihnen die Selbstständigkeit nicht raubt, wie das stattfände, wenn sie nur Folgerungen aus den Grundsätzen der Theologie, und keine Erkenntniss ihres eigenen Gattungsbegriffes enthielten [4]). Hiernach wäre eine Wissenschaft die nur Beweisbares enthielte überhaupt nicht denkbar, sondern der Begriff der Wissenschaft, als einer apodeiktischen Vernunftthätigkeit, involvirt gewisse Principien, nämlich die obersten Gattungsbegriffe, welche zwar nicht von der Wissenschaft sondern vom Verstande erkannt werden, ohne die aber die Wissenschaft nicht denkbar ist. Hieraus erklärt es sich denn auch dass Aristoteles die strenge Scheidung, welche er bei der Definition der Weisheit in der Ethik zwischen der

1) Metaph. β. 2. 997. 25: ἔτι δὲ πότερον περὶ τὰς οὐσίας μόνον ἡ θεωρία ἐστὶν ἢ καὶ περὶ τὰ συμβεβηκότα ταύταις· λέγω δ᾽ οἷον, εἰ τὸ στερεὸν οὐσία τίς ἐστι καὶ γραμμαὶ καὶ ἐπίπεδα, πότερον τῆς αὐτῆς ταῦτα γνωρίζειν ἐπιστήμης καὶ τὰ συμβεβηκίτα περὶ ἕκαστον γένος, περὶ ὧν αἱ μαθηματικαὶ δεικνύουσιν, ἢ ἄλλης. εἰ μὲν γὰρ τῆς αὐτῆς, ἀποδεικτική τις ἂν εἴη καὶ ἡ τῆς οὐσίας· οὐ δοκεῖ δὲ τοῦ τί ἐστιν ἀπόδειξις εἶναι. εἰ δ ἑτέρας, τίς ἔσται ἡ θεωροῦσα περὶ τὴν οὐσίαν τὰ συμβεβηκότα; τοῦτο γὰρ ἀποδοῦναι παγχάλεπον.

2) Metaph. ε. 1. 1026. 32: ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι, καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ᾗ ὄν. γ. 1003. 21: ἔστι ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ᾽ αὑτό.

3) Metaph. γ. 1. 1003. 23: οὐδεμία γὰρ τῶν ἄλλων ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, ἀλλὰ μέρος αὐτοῦ τι ἀποτεμόμεναι περὶ τούτου θεωροῦσι τὸ συμβεβηκός, οἷον αἱ μαθηματικαὶ τῶν ἐπιστημῶν.

4) a. a. O. 22: αὕτη δ᾽ ἐστι οὐδεμιᾷ τῶν ἐν μέρει λεγομένων ἡ αὐτή.

ἐπιστήμη und dem *νοῦς* macht, anderen Ortes ganz zu übersehen scheint, und dass er die Weisheit ebenso schlechthin Wissenschaft nennt, wie er die Wissenschaften der Mathematik und Physik mit dem Worte Weisheit bezeichnet, wenn es ihm nur auf die Unterscheidung derselben nach den Gattungen des Seienden, damit sie sich beschäftigen, ankommt, wobei eben gewisse Erkenntnisse des Verstandes in dem Begriff Wissenschaft eingeschlossen gedacht sind. Dennoch besteht aber gerade in Bezug auf die Principienerkenntniss, ein so wesentlicher Unterschied zwischen der Theologie und den anderen Wissenschaften, dass Aristoteles in der That Veranlassung nehmen kann, die Weisheit ausdrücklich als *ἐπιστήμη καὶ νοῦς* zu bezeichnen. Die Eigenschaft, welche wie dem beweisbaren Inhalt der Theologie, so auch ihren unbewiesenen obersten Gattungsbegriffen eigenthümlich ist, nämlich dass sie völlig allgemeingültig sind und daher alle anderen Wissenschaften mit betreffen, dient zum Anknüpfungspunkte, um der Theologie noch einen weiteren unbeweisbaren Inhalt zu geben, der an sich mit ihrem Objecte, dem an sich Seienden, nichts gemein hat, wohl aber eine gleiche Allgemeingültigkeit beanspruchen kann. Die Erkenntnisse welche Aristoteles hierzu gerechnet wissen wollte, behandelt eingehend die Metaphysik, unter Anderem sind es die Axiome, auf deren Zugehörigkeit zur Theologie Gewicht gelegt wird: Alle apodeiktischen Wissenschaften benutzen die Axiome, wenn sie also einer anderen Wissenschaft als derjenigen vom Wesen zufielen, würde es fraglich sein können, welche von beiden die höherstehende und principiellere wäre, denn die Axiome sind am meisten allgemein und Principien aller Erkenntniss. Wäre es also nicht die Sache des Philosophen, wer anders könnte in ihre Wahrheit oder ihre Falschheit Einsicht haben? [1]) Nur solange die

1) Metaph. β. 2. 997. 10: πᾶσαι γὰρ αἱ ἀποδεικτικαὶ χρῶνται τοῖς ἀξιώμασιν. ἀλλὰ μὴν εἰ ἑτέρα ἡ τῆς οὐσίας καὶ ἡ περὶ τούτων, ποτέρα

Physiker meinen durften über das Seiende an sich und die ganze Natur zu philosophiren, mussten sie mit Recht auch über die Axiome Untersuchungen anstellen. Da es aber Einen giebt der über dem Physiker steht (denn die Natur ist nur ein bestimmter Theil des Seienden), so fällt dem, der das Allgemeine und die höchste Wesenheit erforscht, auch die Untersuchung über jene Fragen zu [1]). Die Axiome aber sind unbeweisbare Erkenntnisse, und da sie den Beweisen zur Voraussetzung dienen nicht Gegenstand der Wissenschaft sondern der Verstandeserkenntniss [2]).

Mit diesen Principien gewinnt also die Weisheit allerdings einen Inhalt dem in den übrigen Wissenschaften keinerlei Elemente entsprechen. Erst jetzt ist es für die Weisheit charakteristisch, dass sie sämmtliches apodeiktische wie unbeweisbare Wissen von absoluter Allgemeingültigkeit einschliesst. Während die obersten Gattungen, deren Erkenntniss unmittelbar von dem apodeiktischen Theile der Weisheit als Bedingung postulirt ward, zwar die gleiche Allgemeinheit wie die Axiome haben, so macht sich das Erforderniss von Principien, die, wenn sie auch von geringerem Umfange sind, so doch in gleichem Verhältnisse wie die Gattungsbegriffe der Weisheit zum betreffenden apodeiktischen Inhalte stehen, auch in den anderen Wissenschaften geltend. Die blossen Gattungsbegriffe hätten Aristoteles vielleicht

κυριωτέρα καὶ προτέρα πέφυκεν αὐτῶν; καθόλου γὰρ μάλιστα καὶ πάντων ἀρχαὶ τὰ ἀξιώματά ἐστιν. εἴτ᾽ ἐστὶ μὴ τοῦ φιλοσόφου, τίνος ἔσται περὶ αὐτῶν ἄλλου τὸ θεωρῆσαι τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος;

1) Metaph. γ. 3. 1005. 31: τῶν φυσικῶν ἔνιοι, εἰκότως τοῦτο δρῶντες· μόνοι γὰρ ᾤοντο περί τε τῆς ὅλης φύσεως σκοπεῖν καὶ περὶ τοῦ ὄντος. ἐπεὶ δ᾽ ἔστιν ἔτι τοῦ φυσικοῦ τις ἀνωτέρω (ἕν γάρ τι μένος τοῦ ὄντος ἡ φύσις), τοῦ καθόλου καὶ τοῦ περὶ τὴν πρώτην οὐσίαν θεωρητικοῦ καὶ ἡ περὶ τούτων ἂν εἴη σκέψις.

2) Metaph. γ. 4. 1006. 6: ἔστι γὰρ ἀπαιδευσία τὸ μὴ γιγνώσκειν τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ. 10: εἰ δέ τινων μὴ δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν, τίνα ἀξιοῦσιν εἶναι μᾶλλον τοιαύτην ἀρχὴν οὐκ ἂν ἔχοιεν εἰπεῖν.

nicht bewogen die Zusammensetzung des Begriffes der Weisheit aus Wissenschaft und Verstand ausdrücklich zu betonen. Die Unmöglichkeit die apodeiktische Wissenschaft ohne ihre obere Prämisse zu denken reicht hin um, wie bei den anderen Wissenschaften, auch bei der Weisheit eine Function des Verstandes als involvirt zu denken, ohne dass dieses ausdrücklich in die Definition aufgenommen wird. Dieses wird erst erforderlich durch den Hinzutritt der nicht so unmittelbar sich ergebenden Axiome und anderweitigen Principien. Die Bedeutung der Principienerkenntniss innerhalb der Weisheit wird hierdurch im Verhältniss zu den anderen Wissenschaften um ein Erhebliches vermehrt. Zwar nicht nur im Hinblick auf die Axiome, wohl aber durch diese mit veranlasst, nennt Aristoteles jetzt die ganze Gruppe der Principien von grösstmöglicher Allgemeinheit, die Function des *νοῦς* soweit sie sich auf das *τιμιώτατον τῇ φύσει* bezieht, Inhalt der Weisheit. Es wird die Weisheit nicht erst durch diesen Inhalt zur *ἀκριβεστάτη τῶν ἐπιστημῶν*, das ist sie schon durch ihr Object, das an sich Seiende, wie auch die Verknüpfung der Sätze besagt; sondern es tritt zur *ἐπιστήμη ἀκριβεστάτη* oder *ἐπιστήμη τιμιωτάτων* ein neues Element hinzu: Der Weise aber soll nicht nur das aus den Principien abfolgende kennen, sondern sich auch der Wahrheit der Principien selbst vergewissern, es wird daher die Weisheit Wissenschaft und Verstand sein. Diese Combination anders ausdrückend sagt Aristoteles die Weisheit ist: *ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων* [1]). Auch dieses darf man nicht interpretiren als würde die Weisheit dadurch dass sie *κεφαλὴν ἔχουσα* ist, erst *ἐπιστήμη τιμιωτάτων*, denn in diesem

1) Eth. N. ζ. 7. 1141. 16: ὥστε δῆλον ὅτι ἡ ἀριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν εἴη ἡ σοφία. δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν. ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων.

Falle könnte der Begriff nicht weiterhin in *ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων* aufgelöst werden. Die *κεφαλή* ist der *νοῦς τῶν τιμιωτάτων*, *ἐπιστήμη τιμιωτάτων* ist die Weisheit schon ohne jenen. Die Selbstständigkeit der Begriffe wird gewahrt, sie verschmelzen nicht zu einer *ἀρετὴ ἐπιστήμης*. In dieser Weise dürfte es gestattet sein, die ausserordentlich gedrängten Angaben des Aristoteles über den Begriff der Weisheit aufzufassen, ohne die mannigfachen Beziehungen, in denen er zu anderen Vorstellungen steht, zu zerreissen.

Die Berechtigung die Weisheit gerade wegen der Principienerkenntniss den anderen Wissenschaften gegenüberzustellen, die Zusammengesetztheit des Begriffes aus *νοῦς* und *ἐπιστήμη* zu betonen, folgt aus der überwiegenden Bedeutung welche die Principienerkenntniss in der Weisheit gewinnt, indem sie alle Principien von absoluter Allgemeingültigkeit umfasst. Im strengsten Sinne ist nicht nur die Weisheit sondern auch jede der anderen Tugenden eine Combination vermittelnder und unvermittelter Vernunftthätigkeit, jede postulirt für ihren Inhalt Functionen des Verstandes, mögen diese nun in allgemeinen Erkenntnissen bestehen oder in den auf das Einzelne bezogenen Urtheilen. Obwohl die Einsicht nicht ohne Erkenntnisse des *νοῦς*, nicht ohne unvermittelte Urtheile, zu denken ist, bezeichnet sie Aristoteles doch als eine buleutische, und damit als vermittelnde Vernunftthätigkeit und es erhellt aus dieser Parallele, zu der man ebensogut die *τέχνη* gebrauchen könnte, wie auch die *ἐπιστήμη* apodeiktisch genannt werden kann, auch wenn in ihr nichtapodeiktische Elemente mit befasst werden.

Die Berechtigung, die Weisheit neben den Tugenden des *νοῦς* und der *ἐπιστήμη* aufzuführen, erwächst nur daraus, dass hiermit aus beiden Vernunftthätigkeiten die durch ihre Allgemeingültigkeit zusammengehörigen Elemente zu einer höchsten theoretischen Tugend verknüpft werden, wel-

cher damit nicht der ganze Umfang, sondern nur die Repräsentation des theoretischen Gebietes zufällt. Sie ist nicht ὁ νοῦς καὶ ἡ ἐπιστήμη, sondern nur als ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων nichts Weiteres als νοῦς καὶ ἐπιστήμη; während diese beiden Tugenden weit mehr in sich begreifen als die Weisheit.

Wird nun auch hierdurch der Pleonasmus der Begriffe vermieden, so wird man doch die Einfachheit der Aristotelischen Distinctionen zu rühmen keinen Anlass nehmen dürfen, und nur einen Beleg für die Freiheit gewinnen die sich Aristoteles nimmt, wenn es sich nicht mehr um psychologische oder erkenntnisstheoretische Unterscheidung, sondern um systematische Verwerthung der gewonnenen Begriffe handelt. Dort unterscheidet er haarscharf zwischen theoretischer und praktischer, zwischen vermittelnder und unvermittelter Vernunftthätigkeit, hier trägt er dem ganzen Reichthume der Beziehungen Rechnung, durch welche das praktische Erforderniss das Unterschiedene zu mannigfaltigen Verbindungen bringt. Neue Gesichtspunkte machen sich geltend, zur ursprünglichen Dreitheilung der Vernunftthätigkeit in theoretische, praktische und poietische, tritt die Unterscheidung der theoretischen in vermittelnde und unvermittelte hinzu, in diesen Arten wiederum finden sich Elemente die einer gemeinsamen Auszeichnung würdig sind und den Begriff der Weisheit hervorrufen; und zahlreiche andere Distinctionen stellen neben jene fünf Haupttugenden noch weitere, wie beispielsweise die σύνεσις, deren Begrenzung auf eine bestimmte Zahl nur die allseitige Beachtung des vielverzweigten Geisteslebens ermöglichen würde und darum billiger Weise unterbleibt. Mangel an kritischer Schärfe zeigt Aristoteles selten, Mangel an systematisirender Pedanterie mag man des öfteren beklagen.

Eine ähnliche Bedeutung wie für das theoretische Geistesleben die Weisheit, in deren Bethätigung Aristoteles die absolute Eudämonie setzt, von der allein das ἥδιστον καὶ ἄριστον gilt und darum der Schluss der Ethik handelt, hat für das praktische Leben die Einsicht, deren Definition das eigentliche Endziel des sechsten Buches bildet. Auch für uns ist dieses der Hauptpunct, nur dass wir dadurch zugleich auch eine Beleuchtung der fünften dianoetischen Tugend, der Kunst oder τέχνη, zu gewinnen haben, während diese in der Aristotelischen Ethik naturgemäss ganz zurücktritt.

7. Die Einsicht (φρόνησις) als Tugend der praktischen Vernunft.

Die erste Bestimmung welche der Begriff der Einsicht im Eingange des fünften Capitels, welches die Definition aufnimmt, gewinnt ist, dass sie eine berathschlagende Vernunftthätigkeit sei. Damit erhält der ganze Verlauf der Entwicklung einen durchgehenden Parallelismus mit der Definition der Berathschlagung, wie ich sie im Anschlusse an das dritte Buch der Ethik gegeben habe, und fast alle Puncte, die jetzt eingehend besprochen werden, können weder selbst neu und überraschend sein, noch neue Schwierigkeiten darbieten, über welche sich sonst Darstellungen dieses Begriffes leicht zu beklagen haben, weil sie seine Vorbildung im dritten Buche nicht berücksichtigt, seine kritische Begründung im zweiten Capitel des sechsten Buches nicht festgehalten haben.

A. Die Einsicht als berathschlagende Thätigkeit.

„Es scheint die Sache des Einsichtigen zu sein, über das ihm selbst Gute und Zuträgliche tüchtig berathschlagen zu können, und zwar nicht in Bezug auf ein bestimmtes Gebiet, sondern darüber was zum Wohl-Leben gehört. Hierfür spricht dass wir solche Personen in Rücksicht einer Sache einsichtig nennen, die im Hinblick auf irgend ein würdiges Ziel, welches nicht der Kunst angehört, wohl zu be-

rathschlagen wissen. So dass denn auch der Einsichtige im Allgemeinen ein Berathschlagender wäre.“ [1]) Es ist mit dieser ersten Bestimmung, welche der Begriff der Einsicht findet, und welche durchaus für maassgebend gelten muss, weil Aristoteles damit die systematisch fortschreitende Definition beginnt, zweierlei festgestellt. Einmal wird der Begriff der Einsicht zurückgeführt auf den logistisch-buleutischen Theil der Vernunft, sodann wird von dem ganzen Gebiete der Objecte, welche dieser Vernunft zufallen, der Einsicht alles das zugewiesen was nicht der *τέχνη* oder der Kunst angehört. Die Berathschlagung nach Abzug der Kunst ist Einsicht [2]).

Die berathschlagende Vernunftthätigkeit ist durchaus gebunden an das *ἐνδεχόμενον*, und dieses wiederum erforderte als Vernunftthätigkeit schlechthin die Berathschlagung [3]). Indem Aristoteles daher sagt: „Niemand berath-

1) Eth. N. ζ. 5. 1140. 24: περὶ δὲ φρονήσεως οὕτως ἂν λάβοιμεν, θεωρήσαντες τίνας λέγομεν τοὺς φρονίμους. δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλεύσασθαι περὶ τὰ αὑτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν ἢ ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν. σημεῖον δ' ὅτι καὶ τοὺς περί τι φρονίμους λέγομεν, ὅταν πρὸς τέλος τι σπουδαῖον εὖ λογίσωνται, ὧν μή ἐστι τέχνη. ὥστε καὶ ὅλως ἂν εἴη φρόνιμος ὁ βουλευτικός. Zunächst kann hier τέχνη nicht wie in der Metaphysik (α. 1. 981. 3.) Wissenschaft bedeuten, so dass der Sinn wäre: die Berathschlagung findet nur in Bezug auf solche Ziele statt für deren Erreichung es keine feststehenden allgemeinen Bestimmungen giebt. Das Wort τέχνη kann im Anschluss an das vorige Capitel, welches den Begriff definirt, und im Hinblick auf das Folgende nur „Kunst“ heissen.

2) *Hampke* de eudaemonia Ar. diss. Brdbg. 1858. S. 32 erkennt dieses sehr richtig: et has postremas distribui in virtutes τοῦ λογιστικοῦ (φρόνησιν et τέχνην) et τοῦ ἐπιστημονικοῦ (ἐπιστήμην, σοφίαν νοῦν).

3) Eth. N. ζ. 2. 1139. 8: πρὸς γὰρ τὰ τῷ γένει ἕτερα καὶ τῶν τῆς ψυχῆς μορίων ἕτερον τῷ γένει τὸ πρὸς ἑκάτερον πεφυκός. λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν τὸ δὲ λογιστικόν· τὸ γὰρ βουλεύεσθαι καὶ λογίζεσθαι ταὐτόν, οὐδεὶς δὲ βουλεύεται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν.

schlagt über das was sich nicht anders verhalten kann“ [1]), weist er auf das vorangehende Capitel zurück, in welchem die auf das *ἐνδεχόμενον* bezogene Vernunftthätigkeit in eine *ἕξις μετὰ λόγου ποιητική* und *πρακτική* geschieden ward [2]). Die *ἕξις μετὰ λόγου ποιητική* war die *τέχνη*. Wie dort das ganze Gebiet des *ἐνδεχόμενον* nach Ausschluss der Objecte der *τέχνη*, der *ἕξις μετὰ λόγου πρακτική* zugesprochen ward, die zunächst noch keinen bestimmteren Namen erhielt, so fällt jetzt die Thätigkeit des Berathschlagens nach Ausschluss der *τέχνη*, der *φρόνησις* zu, und Aristoteles nennt diese darum *ἕξις μετὰ λόγου πρακτική* [4]).

Es ist nach diesem Zusammenhange unzweifelhaft, dass Aristoteles die logistische oder buleutische Vernunft, die auf das *ἐνδεχόμενον* bezogen ist, und sich in eine praktische und poietische gliedert, nun auch nach diesem Unterschiede in der *φρόνησις* und *τέχνη* ihre Fertigkeiten finden lässt. Die Bestimmung durch welche er die praktische von der poietischen Vernunft unterschied, lautet: Die praktische umfasst zwar darin die poietische mit, als auch diese um eines Zweckes willen thätig ist, denn um eines Zweckes willen bildet jeder Bildner, aber diese ist nicht selbst schon Zweck, sondern hat ihren Zweck ausser sich, im Bildwerk, die praktische, als Bestandtheil der Handlung, ist Selbstzweck.

Die Unterscheidung der *ἕξις μετὰ λόγου ποιητική* und

1) 5. 1141. 31: βουλεύεται δ' οὐδεὶς περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδὲ τῶν μὴ ἐνδεχομένων αὐτῷ πρᾶξαι.

2) 4. 1140. 1: τοῦ δ' ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν ἔστι τι καὶ ποιητὸν καὶ πρακτόν. ὥστε καὶ ἡ μετὰ λόγου ἕξις πρακτικὴ ἕτερόν ἐστι τῆς μετὰ λόγου ποιητικῆς ἕξεως.

3) 4. 1140. 8: οὐδεμία οὔτε τέχνη ἐστὶν ἥτις οὐ μετὰ λόγου ποιητικὴ ἕξις ἐστίν, οὔτε τοιαύτη ἣ οὐ τέχνη, ταὐτὸν ἂν εἴη τέχνη καὶ ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική.

4) 5. 1140. 30: ὧν μή ἐστι τέχνη. b. 4: λείπεται ἄρα αὐτὴν (τὴν φρόνησιν) εἶναι ἕξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικήν —.

πρακτική lautet: sie können einander nicht vertreten, denn die Handlung ist ein Anderes als die Bildung.

Die Einsicht endlich scheidet von der *τέχνη* das Ziel: das Bilden hat einen Zweck ausser sich das Handeln nicht [1]). Dieser fast wörtliche Gleichlaut der Definitionen lässt kaum etwas anderes übrig als die Annahme, es handele sich in allen drei Fällen um das Nämliche. Die Einsicht, als eine Tugend der logistischen Vernunft, ist näher bestimmt die Tugend der praktischen Vernunft, und bildet als solche einen Gegensatz zur *τέχνη*, die zunächst nur eine Fertigkeit der poietisch-logistischen Vernunft ist [2]).

Aus dieser Grundbestimmung der Einsicht als berathschlagende Thätigkeit folgen nun unmittelbar eine Reihe von Distinctionen und Postulaten ab. Ich verfolge zunächst die von der Einsicht zu unterscheidenden verwandten Begriffe.

a. Untergeordnete Vernunftthätigkeiten.

Die begrifflichen Unterschiede welche die Einsicht von den dianoetischen Haupttugenden, der Wissenschaft, dem Verstande, der Weisheit und Kunst abgrenzen, und die sich zerstreut im ganzen sechsten Buche vorfinden, habe ich meist schon in der Erörterung dieser Tugenden berührt. Nur wenige dahin gehende Angaben sind geeigneten Ortes nachzuholen, sofern sie andere Definitionen voraussetzen. Eine grosse Zahl solcher Definitionen überliefert uns das zehnte und elfte Capitel. Ob man in den hier entwickelten

---

1) 2. 1139. b. 1: αὕτη (ἡ πρακτικὴ διάνοια = νοῦς πρακτικός) γὰρ καὶ τῆς ποιητικῆς ἄρχει· ἕνεκα γάρ του ποιεῖ πᾶς ὁ ποιῶν, καὶ οὐ τέλος ἁπλῶς ἀλλὰ πρός τι καὶ τινὸς τὸ ποιητόν. ἀλλὰ τὸ πρακτόν· ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος. vgl. 4. 1140. 5: διὸ οὐδὲ περιέχονται ὑπ' ἀλλήλων· οὔτε γὰρ ἡ πρᾶξις ποίησις οὔτε ἡ ποίησις πρᾶξίς ἐστιν. vgl. b. 6: τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη.

2) Eth. N. ζ. 6. 1140. b. 35: οὔτε τέχνη οὔτε φρόνησις — αἱ δὲ τυγχάνουσιν οὖσαι περὶ τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν.

Begriffen dianoetische Tugenden sehen will oder nicht, ist von keiner sachlichen Bedeutung [1]). Der Umstand, dass unter ihnen die *σύνεσις* genannt wird, welche ausdrücklich als dianoetische Tugend bezeichnet worden ist, und nun nach dieser Seite hin zu den übrigen Vermögen in keinen Gegensatz tritt, scheint mir für die Annahme zu sprechen, Aristoteles habe auch hierin dionoetische Tugenden gesehen, deren Zahl demnach überhaupt nicht eine bestimmt abzugrenzende ist.

α. Das wissenschaftliche Suchen (ζητεῖν).

„Das Berathschlagen und das Suchen hat man zu unterscheiden, denn das Berathschlagen ist eine bestimmte Art des Suchens.“ [2]) Worin liegt das Gemeinsame? worin das Unterscheidende? Aristoteles setzt im dritten Buche, auf welches dieser Begriff uns zurückweist, das Gemeinsame in das analytische Verfahren. Die Berathschlagung charakterisirt Aristoteles folgenderart: Nachdem man sich ein Ziel vorgesetzt hat, sieht man zu wie und wodurch es verwirklicht

---

1) *Herrmann Rassows* werthvolle Forschungen über die Nikomachische Ethik des Aristoteles, Weimar 1874, welche mir erst jetzt vorliegen, stimmen der Ansicht von *Prantl* bei (S. 124. 1). Stellt man die zwei Sätze Eth. ζ. 2. 1139. 15. und b. 12., wie es *Rassow* thut, in unmittelbare Nachbarschaft, und nimmt dann noch Eth. ζ. 12. 1143. b. 15. hinzu, so erhält die Sache allerdings den Schein völliger Sicherheit. Aber die ersten zwei Stellen sind, wie ich betont habe, durch andere Reflexionen getrennt. Die Einführung der διάνοια ποιητική kann zwar die ursprüngliche Zweitheilung in ἐπιστημονικόν und λογιστικόν nicht aufheben, dürfte aber doch bestimmend sein, nicht sowohl das μάλιστα, und gar die βελτίστη ἕξις des zurückliegenden Satzes, zu betonen, sondern den Plural „καθ' ἃς οὖν μάλιστα ἕξεις“ in seiner Geltung für jeden der zwei Seelentheile „ἀληθεύσει ἑκάτερον“ zu beachten. Jedenfalls ist die Frage so interessant, dass ich bedauren muss, dass *Rassow* die übrigen Belegstellen aus dem sechsten Buch nicht mittheilt.

2) Eth. N. ζ. 10. 1142. 31: τὸ ζητεῖν δὲ καὶ τὸ βουλεύεσθαι διαφέρει· τὸ γὰρ βουλεύεσθαι ζητεῖν τι ἐστίν.

werden wird (*ἔσται*) — und darin fährt man fort bis man zur ersten Ursache gelangt ist, die im Auffinden das Letzte ist; denn der Berathschlagende scheint auf diese Weise zu suchen und zu analysiren wie man es mit einer geometrischen Figur macht. Es scheint aber nicht jedes Suchen ein Berathschlagen zu sein, wie das mathematische Suchen keines ist, wohl aber jede Berathschlagung ein Suchen und das Letzte in der Analyse ist das Erste im Entstehen [1]). Wenn Aristoteles einen Unterschied Beider behauptet, so wird er denselben wohl auch angegeben haben, so gut wie er das Gemeinsame anführt. Ist das Beiden Gemeinsame das analytische Verfahren, so ist der Endpunkt der Analyse, das erreichte Ziel des Suchens, das Auffinden der ersten Ursache oder der letzten Bedingung, auch der Abschluss ihrer Gemeinsamkeit. Was also die berathschlagende Vernunft über diesen Endpunkt hinausführt, die Function die sie ausser der Analyse postulirt, ist das, was sie vom blossen Suchen unterscheidet. Dieses aber ist eben nichts anderes, als dass jenes Letzte in der Analyse für die berathschlagende Vernunft nicht das Letzte bleibt, sondern nur das Letzte innerhalb ihrer Analyse ist, während sie selbst über dieses Auffinden hinaus in den Vorsatz übergeht und hierdurch die bewegende Ursache ist, damit das Letzte in der Analyse zum Ersten in der Ausführung werde. Weil das Ziel des Berathschlagenden nicht in einer Erkenntniss besteht, und darum nicht in einem Gegenwärtigen, welches, wie das letzte Element im Diagramma, schon vorliegt und nur aufgewiesen zu werden braucht, sondern in einem Zu-

1) γ. 5. 1112. b. 15: ἀλλὰ θέμενοι τέλος τι, πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται σκοποῦσι —, ἕως ἂν ἔλθωσιν ἐπὶ τὸ πρῶτον αἴτιον, ὃ ἐν τῇ εὑρέσει ἔσχατόν ἐστιν· ὁ γὰρ βουλευόμενος ἔοικε ζητεῖν καὶ ἀναλύειν τὸν εἰρημένον τρόπον ὥσπερ διάγραμμα. φαίνεται δ᾽ ἡ μὲν ζήτησις οὐ πᾶσα εἶναι βούλευσις, οἷον αἱ μαθηματικαί, ἡ δὲ βούλευσις πᾶσα ζήτησις, καὶ τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει.

künftigen, was erst werden soll, in einer Handlung, deshalb sagt Aristoteles bezüglich der Berathschlagung schon anfangs *πῶς ἔσται σκοποῦσι*, und schliesst, über die blosse Analyse hinausweisend: *καὶ τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει*, worin eben auch der Unterschied beider Thätigkeiten angegeben ist.

Die mathematische Analyse fragt nicht *πῶς ἔσται*, sondern sie sucht bloss nach dem: *ἐξ οὗ σύγκειται πρώτου ἐνυπάρχοντος στοιχείου διάγραμμα* [1]). Die Berathschlagung als bestimmtes *ζετεῖν*, als *ζητεῖν πῶς πράξει*, führt das Princip auf den Handelnden selbst zurück (*εἰς αὑτόν*), auf das *ἡγούμενον* und *προαιρούμενον* [2]), welches, wie ich nachwies, kein blosses Urtheil ist. Darum erwähnt auch Aristoteles den Umstand, dass das Letzte in der Analyse das Erste in der Ausführung ist, nicht in Verbindung mit der mathematischen Analyse, sondern entweder wo nur die Berathschlagung vorliegt, oder wo sie wenigstens auch vorliegt. Die letzten Elemente der Figur oder des Lehrsatzes, denn beides kann *διάγραμμα* heissen [3]) und für beides gilt im Grunde dasselbe, aufzusuchen, das allein kann Aufgabe der mathematischen Analyse sein die Aristoteles *ζητεῖν* nennt [4]). Die Analyse hat nichts mit der Synthese, das *ζητεῖν* nichts

1) Metaph. δ. 3. 1014. 26: στοιχεῖον λέγεται ἐξ οὗ σύγκειται πρώτου ἐνυπάρχοντος ἀδιαιρέτου τῷ εἴδει εἰς ἕτερον εἶδος — εἰς ἃ διαιρεῖται ἔσχατα — 35: παραπλησίως δὲ καὶ τὰ τῶν διαγραμμάτων στοιχεῖα λέγεται —. β. 3. 998. 25: καὶ τῶν διαγραμμάτων ταῦτα στοιχεῖα λέγομεν, ὧν αἱ ἀποδείξεις ἐνυπάρχουσιν ἐν ταῖς τούτων ἀποδείξεσιν ἢ πάντων ἢ τῶν πλείστων.

2) Eth. N. γ. 5. 1113. 5: παύεται γὰρ ἕκαστος ζητῶν πῶς πράξει, ὅταν εἰς αὑτὸν ἀναγάγῃ τὴν ἀρχήν, καὶ αὐτοῦ εἰς τὸ ἡγούμενον· τοῦτο γὰρ τὸ προαιρούμενον.

3) vgl. *Bonitz* 178. 6.

4) de soph. el. 16. 175. 26: συμβαίνει δέ ποτε, καθάπερ ἐν τοῖς διαγράμμασιν· καὶ γὰρ ἐκεῖ ἀναλύσαντες ἐνίοτε συνθεῖναι πάλιν ἀδυνατοῦμεν. Eth. N. γ. 5. 1112. b. 20: ὁ γὰρ βουλευόμενος ἔοικε ζητεῖν καὶ ἀναλύειν τὸν εἰρημένον τρόπον ὥσπερ διάγραμμα.

mit dem *ποιεῖν* zu thun [1]), nur von der Analyse ist im *ζητεῖν* die Rede, während allerdings die Berathschlagung nicht ohne Handlung denkbar ist, weil sie selbst in ihr Werk ausläuft, nicht am Schlusspunkt der Analyse stehen bleiben kann. Wie jene Verschmelzung von Berathschlagung und Streben zur *ὄρεξις βουλευτική* oder zur *προαίρεσις* stattfindet, das erfahren wir *γ*. 5 nicht; vielleicht in Eth. ζ. 9. Jenes aber, das Stehenbleiben, ist gerade das Charakteristische der mathematischen Analyse, wie uns Aristoteles dieses ausdrücklich sagt, wenn er im engsten Zusammenhang mit der Unterscheidung des *βουλεύεσθαι* und *ζητεῖν*, den allerdings die falsche Capiteleintheilung ganz aufgelöst hat, im Vorausgehenden über die Wahrnehmung bemerkt: er meine eine solche Wahrnehmung durch welche wir uns vergewissern, dass in den mathematischen Untersuchungen (Analysen) das Dreieck das letzte Element ist, denn bei ihm bleibt man eben stehen. Diese Wahrnehmung, sagt Aristoteles, sei mehr Wahrnehmung als Einsicht, die Wahrnehmung die er meine hat eine andere Form. Und nun schliesst sich unmittelbar die Unterscheidung der Grundbestimmung der Einsicht, des *βουλεύεσθαι*, von dem Wesen der mathematischen Untersuchung, dem *ζητεῖν*, und damit der Rückweis auf das dritte Buch an [2]). Das *εἶδος* der Einsicht,

1) de caelo α. 10. 280. 3: ἐν μὲν γὰρ τῇ ποιήσει τῶν διαγραμμάτων.

2) Eth. N. ζ. 9. 1142. 23: ὅτι δ' ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη, φανερόν· τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστίν, ὥσπερ εἴρηται· τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον. ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νῷ· ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὅρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος, ἡ δὲ τοῦ ἐσχάτου, οὗ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη ἀλλ' αἴσθησις, οὐχ ἡ τῶν ἰδίων, ἀλλ' οἵᾳ αἰσθανόμεθα ὅτι τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἔσχατον τρίγωνον· στήσεται γὰρ κἀκεῖ. ἀλλ' αὕτη μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις, ἐκείνης δ' ἄλλο εἶδος. (Cap. 10) τὸ ζητεῖν δὲ καὶ τὸ βουλεύεσθαι διαφέρει· τὸ γὰρ βουλεύεσθαι ζητεῖν τι ἐστίν. *Rassow* a. o. O. 45 bemerkt sehr richtig, dass dieser Satz „völlig zusammenhangslos dasteht"; aber dieses ist nur der Fall wenn man ihn für den Anfang eines neuen Capitels ansieht. Dass die Capiteleintheilung aber falsch ist, zeigt auch der Anfang des neunten Capitels, welcher ebenfalls den Zusammenhang ganz auflöst. Setzt man den Schluss des achten Capitels in die Mitte des neunten und zwar nach „ὅτι τοδὶ βαρύσταθμον", so tritt, was *Rassow* sehr richtig fordert, der Gedanke: ἔτι ἡ ἁμαρτία ἢ περὶ τὸ καθόλου ἐν τῷ βουλεύσασθαι ἢ περὶ τὸ καθ' ἕκαστον, schon als Schlussgedanke in eine ausreichend enge Beziehung zum gleichartigen Gedanken des Capitelanfanges, zu dem οὐδ' ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν. Dieser Zusammenhang ist dann stark genug markirt um die, übrigens durch die Sache selbst wie durch 5. 1140. b. 10 durchaus erforderte, eingeschobene Betrachtung über die politische φρόνησις zu ertragen. Hierdurch würde die sehr bedenkliche Annahme, die Sätze seien willkürlich durcheinander geworfen, vermieden. Schliesst aber Cap. 8 erst 1142. 23, so muss der Schluss von Cap. 9 nothwendig zu Cap. 10 gezogen werden, wodurch nicht nur in den neuen Distinctionen ein guter Anfang gewonnen wird, sondern auch der gegenwärtig als Anfang völlig zusammenhangslose Satz in diejenige Beziehung zum Vorausgehenden kommt, welche durch die Parallelstelle γ. 5 absolut erfordert ist und allein das Verständniss ermöglicht. Dieser Satz braucht also ebenfalls nicht für ein hineingeschneites „Bruchstück" zu gelten, das ohnehin nicht in dem Capitel über die σοφία gestanden haben könnte, wie *Rassow* dieses für möglich zu halten scheint.

das Berathschlagen, und das *εἶδος* der mathematischen Analyse, das *ζητεῖν*, bringen es mit sich dass diese in eine Wahrnehmung, wir würden sagen Anschauung, ausläuft, die uns überzeugt dass es mit dem Suchen ein Ende hat, während das bei der Einsicht nicht der Fall ist, da das Letzte worauf sie sich bezieht zwar ein Einzelnes, und als solches ein Wahrnehmbares ist, aber als *πρακτόν* in der Einsicht nicht ein eigentlich ästhetisches sondern praktisches Moment postulirt. Dass die Unterscheidung des *βουλεύεσθαι* vom *ζητεῖν* durch die vorausgehende Erwähnung der mathematischen Untersuchung veranlasst ist, wird durch *γ*. 5 leicht erkennbar, wo die Bestimmung des Begriffes der Berathschlagung ganz analog das mathematische *ζητεῖν* herbeiziehen liess. Dieser Zusammenhang mit dem Vorausgehenden lässt aber auch auf jene viel umstrittene, und in der That schwer verständliche Parallele von Einsicht und Wahrnehmung richtiger beurtheilen als dieses bisher geschehen ist.

Nachdem das vorangehende achte Capitel die Einsicht in ihrem Unterschiede von der Weisheit erörtert hat, werden die Begriffe Wissenschaft und Verstand, die bereits Capitel 6 der Einsicht entgegengesetzt sind, noch einmal kurz berührt, und die Vergleichung mit dem Verstande bietet einen Uebergang zu den weiteren Distinctionen. „Dass die Einsicht nicht Wissenschaft ist erhellt daraus, dass jene sich, wie gesagt ist, auf das Aeusserste bezieht, denn die Handlung ist ein solches.“ Im sechsten Capitel, auf welches die Stelle zurückweist, wurde der Gegenstand der Wissenschaft als das „abgeleitete Allgemeine“ bezeichnet, welches natürlich nie ein Aeusserstes sein kann.

Die Einsicht ist aber auch dem Verstande entgegengesetzt, denn der Verstand bezieht sich zwar auf die Grenzbegriffe die keine weitere Ableitung zulassen, jene dagegen auf das Einzelne sofern es davon keine Wissenschaft sondern Wahrnehmung giebt, nicht eine Wahrnehmung der Einzelsinne (τῶν ἰδίων), sondern eine solche, mit der wir wahrnehmen dass in den mathematischen Analysen das Letzte das Dreieck ist; denn hierbei bleibt man auch stehen. Aber diese ist doch mehr Wahrnehmung als Einsicht, jene hat eine andere Form. Das Suchen aber und das Berathschlagen sind Verschiedenes, denn das Berathschlagen ist eine bestimmte Art Suchen. Es muss daher auch über die Wohlberathenheit eine Untersuchung angestellt werden [1]). Dass es bei der eingehenden Bestimmung einer Vernunftthätigkeit, die in den Handlungen selbst wirksam werden soll, und darum bis zur Vereinigung mit dem unvernünftigen Seelentheil verfolgt werden muss, Schwierigkeiten in der begrifflichen Distinction geben würde, war vorauszusehen. Auch kann es nicht befremden, dass die Wahrnehmung hierbei eine grosse Rolle spielt, da Aristoteles schon früher

1) Eth. N. ζ. 9. 1142. 23.

(Eth. N. β. 9. 1109. b. 21) die Bedeutung derselben für das Handeln stark genug betont hat. Nichts desto weniger befindet man sich diesem Knäul von Distinctionen gegenüber, die sich alle um den Begriff der Wahrnehmung drehen, in Verlegenheit. Hätte ein Unberufener in diesen Sätzen kommenden Exegetengeschlechtern einen Stein in den Weg werfen wollen, es liesse sich nicht läugnen, dass es ihm vollauf gelang. Schwerlich aber dürfte ein anderer Schriftsteller als Aristoteles namhaft zu machen sein, der in dieser Weise zu schreiben wagte, und als fühlten die Ausleger gerade in dieser Quintessenz schriftstellerischer Untugenden die unverkennbare Hand des Autors, so vorsichtig sind sie hier mit ihren Conjecturen, so hingebend an den Text, so mannichfach die Versuche dem Wortlaut einen leidlichen Sinn abzugewinnen. In der That ist die Schwierigkeit so viel verzweigt und doch so einheitlich, dass weder das Streichen einzelner Worte noch das Hinzufügen weiterer Reflexionen einen Dienst thäte. Fast von jedem Begriff gilt scheinbar, was Aristoteles jenem Satze des Heraklit vorwirft, dass man nicht weiss worauf das Wort zu beziehen ist, und daher ist hier leider nicht bloss ein ἀεί das ἄδηλον, sondern das ἄδηλον ist ἀεί. Entweder man muss die Stelle verstehen in der Form wie sie dasteht, oder sich mit der Thatsache begnügen, dass man sie nicht versteht. Eine solche Thatsache ist im Gebiete der Aristotelischen Philosophie kein Unicum und schadet im Grunde weniger als eine unbegründete Zuversicht des Verständnisses. Die Kritik hat vor allem das bloss scheinbar Zureichende zu zersetzen. Vorzugsweise haben sich Trendelenburg und Teichmüller um die Erklärung der Stelle bemüht und insofern auch verdient gemacht.

aa. Trendelenburgs Ansicht.

Trendelenburg hat die Hauptschwierigkeit richtig aufgewiesen. Hier wird die Einsicht dadurch vom Verstande unterschieden, dass sie auf ein Aeusserstes bezogen ist, davon es keine Wissenschaft sondern Wahrnehmung giebt, während der Verstand die Grenzbegriffe erkennt die keine weitere Begründung zulassen. Einige Capitel weiter hingegen werden jene Grenzbegriffe als das Aeusserste nach beiden Seiten hin bezeichnet, und weil der eine Theil derselben demnach das Einzelne betrifft, wird der Verstand selbst Wahrnehmung genannt [1]), mithin jener Gegensatz zur Einsicht scheinbar aufgehoben. Da dieses nicht anzunehmen ist schliesst Trendelenburg: „Dieser Gegensatz muss also in der verschiedenen Weise liegen, wie die *αἴσθησις* zu verstehen ist.“ [2]) Dieser Schluss ist durchaus geboten. Sehr tactvoll geht ferner Trendelenburg dem Gedanken, als könnte Aristoteles die Einsicht als solche, ihrem ganzen Umfange nach, Wahrnehmung genannt haben, aus dem Wege. Die ganze Thätigkeit der Einsicht, welche, wie kurz vorher (Cap. 8) aufgewiesen worden ist, nicht nur Einzelerkenntnisse sondern auch allgemeine Einsichten befasst, und diese zudem in schlussmässige Verbindung mit einander bringt, Wahrnehmung zu nennen, wie es Teichmüller wünscht, oder auch nur mit einer solchen zu vergleichen, wäre schlechterdings unmöglich, ebenso unmöglich, als wollte man es mit

1) Eth. N. ζ. 9. 1142. 25: ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νῷ· ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὅρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος, ἡ δὲ τοῦ ἐσχατου. οὗ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη ἀλλ' αἴσθησις. vgl. 12. 1143. 36: καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὅρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως· ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἕνεκα αὗται· ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὸ καθόλου. τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς.

2) Hist. Beitr. II. 380.

der Wissenschaft thun. Nur die Art also, wie Trendelenburg diesen Fehlgriff vermeidet, halte ich nicht für textgemäss und für die Lösung der Frage unglücklich. Es heisst: „Aristoteles sagt: die Wahrnehmung, die in der *φρόνησις* mitwirkt“, oder: „Die Einsicht geht in die *αἴσθησις* zurück.“ Das sagt nun allerdings, wie Teichmüller richtig bemerkt, Aristoteles nicht. Bei dieser Auffassung Trendelenburgs wird die Wahrnehmung ein Bestandtheil des Erkenntnissinhaltes der Einsicht, die Wahrnehmung wird in die Einsicht aufgenommen, bleibt also ihrem Charakter nach wesentlich Wahrnehmung. Sie könnte von anderen Wahrnehmungen nur ihrem Inhalte nach unterschieden werden, wodurch ihr Wahrnehmungscharakter in keiner Weise alterirt würde. Hierdurch wäre aber die Dunkelheit des Aristotelischen Ausdrucks gänzlich unerklärlich, und der Punct übersehen auf den Alles ankommt, dass nämlich in derjenigen Wahrnehmung, welche Aristoteles mit der Einsicht in eine Beziehung bringt, der Wahrnehmungscharakter selbst ins Schwanken geräth, dass auch die adäquateste Form der Wahrnehmung, die er zur Vergleichung heranzieht, noch zu sehr Wahrnehmung ist (*αὕτη μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις*), nicht genügt um das zu sagen was er sagen will, und hierdurch das bloss Bildliche des Ausdrucks deutlich zu Tage tritt. In der Fassung Trendelenburgs kommt das Bildliche gar nicht zur Geltung, sondern die Wahrnehmung ist wirklich eine solche, und der an sich richtige Rückgang auf Eth. γ. 5 giebt Trendelenburg den zwar sehr üblichen, aber hier nicht verwendbaren, Sprachgebrauch an die Hand, nach welcher das Urtheil über das Einzelne nie Wahrnehmungsurtheil genannt wird. Die Einsicht als Berathschlagung „geht in die Wahrnehmung zurück, inwiefern sie von ihr lernt, welches die letzten Elemente der Ausführung sind.“

Diese Thatsache allerdings lässt sich ganz und gar nicht in Abrede stellen, wie denn auch Trendelenburg aus de motu

animalium 7. 701. 20, welches er zum Beleg braucht, dieses erweisen kann, was auch schon Eth. γ. 5 deutlich genug lehrt; nur wird allerdings nicht hierauf in Eth. ζ. 9 durch jene dunklen Worte angespielt. Fasst man den Berathschlagungsprocess der Einsicht in einen Syllogismus zusammen, wie Aristoteles dieses öfters thut, so meint Trendelenburg, die Einsicht lerne von der Wahrnehmung den Untersatz oder das auf das Einzelne bezogene Urtheil, die zweite Prämisse. Dass an dieser Vorstellung festgehalten wird, wenn sie gleich mit der fraglichen Stelle nichts zu thun hat, halte ich für sehr wichtig, weil nur dadurch andere Fehlgriffe, wie wir sie bei Teichmüller finden, vermieden werden.

Teichmüller bestreitet daher nicht nur die Berechtigung der Anwendung jener Vorstellung auf unsere Stelle, worin ich ihm beistimme, sondern die Zulässigkeit derselben überhaupt. Gegen das Letztere muss ich Trendelenburgs Ansicht in Schutz nehmen. Aristoteles fordert Eth. N. ζ. 8: Die Einsicht soll nicht nur das Allgemeine kennen, sondern auch das Einzelne; denn sie ist praktisch, die Handlung bezieht sich aber auf das Einzelne. Darum sind auch einige, in Bezug auf das Allgemeine unwissende Menschen, im Handeln geschickter als andere Wissende, in Sonderheit die Erfahrenen. Dieses Thema wird alsdann im Verlauf von Cap. 8 allseitig beleuchtet. Hierzu bemerkt Trendelenburg [1]) sehr treffend: „Der Begriff der Erfahrung ist in unserm Sinne schon vielfach von dem Bewusstsein des Allgemeinen durchzogen und bildet gegen dasselbe keinen Gegensatz, indem in ihr nur der Ursprung aus dem wahrgenommenen und beobachteten Einzelnen festgehalten wird. Aristoteles stellt den Begriff des ἔμπειρος niedriger; er beschränkt ihn auf die sich wiederholende Wahrnehmung der Thatsache; er beschränkt ihn auf das ὅτι und hält ihn von dem διότι, von

1) Hist. Beitr. II. 371.

jedem bestimmten allgemeinen Begriff durchaus fern." Diese Sätze sind durchaus richtig und finden durch die ganze Erkenntnisslehre des Aristoteles ihre Bestätigung. Aristoteles selbst drückt sich im locus classicus Metaph. α. 1. 980. b. 27 sehr deutlich aus, wenn er sagt: „αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν." Zunächst hat man zu beachten dass eine μνήμη nichts anderes ist, als eine im Gedächtniss festgehaltene Wahrnehmung, sich daher in der logischen Form nicht von ihr unterscheidet, woher sie denn auch αἴσθησις ἀσθενής genannt werden kann. Sodann ist jede μνήμη von den πολλαὶ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος der logischen Form nach den übrigen gleichartig. Bewirken die πολλαὶ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος die δύναμις μιᾶς ἐμπειρίας so enthält die Erfahrung eine Reihe, der logischen Form nach, gleichartiger, aus der Wahrnehmung stammender, Erkenntnisse, die nur dadurch zur Erfahrung werden, dass sie das Bewusstsein begleitet in ihnen handele es sich bei aller Verschiedenheit der Fälle, um die gleiche Thatsache. Indem sich die Wahrnehmung eines vorliegenden Falles durch die Gleichheit der Thatsache jener in der Erfahrung vorhandenen Reihe anschliesst, gewinnt die Wahrnehmungserkenntniss die für das Handeln wünschenswerthe Erfahrungsbasis, der logischen Form nach aber ist letzteres Wahrnehmungsurtheil, jedem Elemente der Erfahrungsreihe gleichartig, sie enthalten eine Synthese, die sehr wohl die zweite Prämisse des praktischen Syllogismus sein kann. Die Analogie der Erfahrung und Wissenschaft dagegen besteht darin, dass jenes Bewusstsein der Gleichheit der Thatsache die Erfahrung zwar schon über die ganz isolirte Auffassung des Einzelfalles erhebt; während andererseits die Erfahrung es noch nicht dazu bringt, das Gleiche in den Fällen zur Einheit des Begriffes zusammenzufassen [1]). Was

1) Metaph. α. 1. 981. 1: καὶ δοκεῖ σχεδὸν ἐπιστήμῃ καὶ τέχνῃ ὅμοιον εἶναι ἡ ἐμπειρία. ἀποβαίνει δ' ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς

nun das Handeln anbetrifft, so darf Aristoteles zwar verlangen dass man Erfahrung besitzen muss, um es recht zu können, aber der praktische Syllogismus hat ganz die nämliche logische Gestalt, ob ein von der Erfahrung getragenes Wahrnehmungsurtheil, oder ein blosses Wahrnehmungsurtheil die zweite Prämisse bildet. Mit Erfahrung allein kann man so wenig handeln als mit einem allgemeinen Begriffe allein, denn der Syllogismus, der praktisch werden soll, erfordert jedesmal die Auffassung des vorliegenden concreten Einzelfalles und das ist immer ein Wahrnehmungsurtheil. Wenn der Erfahrene weiss, dass dem Kallias als er an dieser bestimmten Krankheit litt dieses half, und dem Sokrates, und so vielen Einzelnen, so kann er doch nicht heilen, wenn ihm nicht die Wahrnehmung sagt, dass der gegenwärtige Patient diese Krankheit hat. In diesem Falle würde der Syllogismus repräsentirt sein durch die Erfahrungsreihe als Obersatz und das Wahrnehmungsurtheil als zweite Prämisse, und der Schlusssatz als Handlung erfolgt indem die in der Erfahrungsreihe mit der Wahrnehmung dieser Krankheit verknüpfte Wahrnehmung der Heilung durch dieses Mittel, als bloss begleitende Erscheinung, ohne Erkenntniss des Causalzusammenhanges, weil ohne Erkenntniss des Allgemeinen, nun auch mit dem Wahrnehmungsurtheil der zweiten Prämisse, dieser Bestimmte leidet an dieser Krankheit, verbunden wird. In Bezug auf die Handlung nimmt daher die Erfahrung ganz die nämliche Stellung ein, wie eine wissenschaftliche Erkenntniss [1]), sie bildet gleichsam den Ober-

ἀνθρώποις. γίνεται δὲ τέχνη, ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις. τὸ μὲν γὰρ ἔχειν ὑπόληψιν ὅτι Καλλίᾳ κάμνοντι τηνδὶ τὴν νόσον δοδὶ συνήνεγκε καὶ Σωκράτει καὶ καθ' ἕκαστον οὕτω πολλοῖς, ἐμπειρίας ἐστίν· τὸ δ' ὅτι πᾶσι τοῖς τοιοῖσδε κατ' εἶδος ἓν ἀφορισθεῖσι, κάμνουσι τηνδὶ τὴν νόσον, συνήνεγκεν. οἷον τοῖς φλεγματώδεσιν ἢ χολώδεσιν ἢ πυρέττουσιν καύστῳ, τέχνης.

1) Metaph. α. 1. 981. 12: πρὸς μὲν οὖν τὸ πράττειν ἐμπειρία τέχνης οὐδὲν δοκεῖ διαφέρειν.

satz und zwar in einer Form die dem vorliegenden Einzelfall um so näher steht, als sie selbst nur Einzelfälle enthält, wodurch sie denn natürlich mehr zum Handeln befähigt als die blosse Erkenntniss des Allgemeinen [1]), jedoch gerade so wenig wie diese ohne das Wahrnehmungsurtheil als Schlussglied.

Wird nun aus der Erfahrungsreihe der allgemeine Begriff gewonnen, so erhält der praktische Syllogismus durch die Aufnahme des Causalverhältnisses seine wissenschaftliche Form, an die Stelle des blossen *ὅτι* tritt das *διότι* [2]). Hiermit geht die Bedeutung, welche die Erfahrung für das Handeln hat, jedoch keineswegs verloren, sondern findet ihre Stelle im Untersatz, und zwar nicht indem sie das Wahrnehmungsurtheil vertritt, sondern indem sie diesem den Charakter der Zuverlässigkeit sichert. Wenn jemand zwar weiss, dass das leichte Fleisch verdaulich und gesund ist, dagegen nicht weiss, welches Fleisch leicht ist, so vermag er nicht zu heilen. Wer hingegen weiss, dass das Vogelfleisch leicht und gesund ist, wird eher hierzu geschickt sein [3]). Letztere Einsicht wird dem Erfahrenen zugesprochen und um ihrer Willen soll er geschickter sein zum Handeln als der welcher nur das Allgemeine kennt. Es leuchtet sofort ein, dass es Aristoteles im Beispiel nur um das Verhältniss jener zwei Sätze rücksichtlich ihrer Allgemeinheit zu thun

1) a. o. O. 13: ἀλλὰ καὶ μᾶλλον ἐπιτυγχάνοντας ὁρῶμεν τοὺς ἐμπείρους τῶν ἄνευ τῆς ἐμπειρίας λόγον ἐχόντων. αἴτιον δ' ὅτι ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ' ἕκαστόν ἐστι γνῶσις, ἡ δὲ τέχνη τῶν καθόλου, αἱ δὲ πράξεις καὶ αἱ γενέσεις πᾶσαι περὶ τὸ καθ' ἕκαστόν εἰσιν· οὐ γὰρ ἄνθρωπον ὑγιάζει ὁ ἰατρεύων, πλὴν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλὰ Καλλίαν ἢ Σωκράτην ἢ τῶν ἄλλων τινὰ τῶν οὕτω λεγομένων, ᾧ συμβέβηκε καὶ ἀνδρώπῳ εἶναι.

2) a. o. O. 29: οἱ μὲν γὰρ ἔμπειροι τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασιν· οἱ δὲ τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσιν.

3) Eth. N. ζ. 8. 1141. b. 18: εἰ γὰρ εἰδείη ὅτι τὰ κοῦφα εὔπεπτα κρέα καὶ ὑγιεινά, ποῖα δὲ κοῦφα ἀγνοοῖ, οὐ ποιήσει ὑγίειαν, ἀλλ' ὁ εἰδὼς ὅτι τὰ ὀρνίθεια κοῦφα καὶ ὑγιεινὰ ποιήσει μᾶλλον.

ist; denn streng genommen ist die Erkenntniss, dass das Vogelfleisch leicht oder gesund ist, ein allgemeiner Satz wie der vorausgehende, der blossen Erfahrung nicht zugänglich, und eben deshalb kann auch derjenige der diese Einsicht besitzt zwar *μᾶλλον* heilen als der erstere, aber er kann es in sofern doch auch noch nicht als das letzte Moment, die zweite Prämisse des praktischen Syllogismus, auf den concreten Einzelfall bezogen sein muss und die Erkenntniss darzubieten hat *ὅτι ταῦτα ὀρνίθεια καὶ κοῦφα καὶ ὑγιεινά*, und dieses kann nur ein Wahrnehmungsurtheil sein [1]). Darum fasst Aristoteles auch denselben Gedanken weit präciser am Schlusse der Betrachtung indem er sagt: Der Fehler in der Berathschlagung kann zweifach sein, entweder er liegt in der allgemeinen Erkenntniss oder in dem Urtheil über das Einzelne, entweder darin, dass alles schwere Wasser schädlich, oder darin, dass dieses Wasser schwer sei [2]). Die Erkenntniss, dass alles schwere Wasser schädlich ist, gehört als Allgemeines der Wissenschaft an. Soll die Erfahrung deshalb erforderlich sein, weil die Handlung im Einzelnen vor sich geht, so kann auch nur das Urtheil über das Einzelne „dieses Wasser ist schwer“ durch die Erfahrung beeinflusst sein [3]). Nun fällt zwar das Urtheil, dieses Wasser ist schwer, als auf einen concreten Gegenstand bezogen nur der Wahrnehmung zu, aber dieses Ur-

1) Wenn *Teichmüller* (Arist. Forsch. I. 256. Anmk.) die Conjectur Trendelenburgs, die Streichung des „κοῦφα καί“ abweist, so kann ich dem nur beistimmen. Dagegen ist zu betonen, dass das Beispiel selbst für den Gegenstand um den es sich handelt schlecht gewählt ist.

2) Eth. N. ζ. 9. 1142. 20: ἔτι ἡ ἁμαρτία ἢ περὶ τὸ καθόλου ἐν τῷ βουλεύσασθαι ἢ περὶ τὸ καθ' ἕκαστον· ἢ γὰρ ὅτι πάντα τὰ βαρύσταθμα ὕδατα φαῦλα, ἢ ὅτι τοδὶ βαρύσταθμον.

3) 8. 1141. b. 15: οὐδ' ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνου, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα γνωρίζειν· πρακτικὴ γάρ, ἡ δὲ πρᾶξις περὶ τὰ καθ' ἕκαστα. διὸ καὶ ἔνιοι οὐκ εἰδότες ἑτέρων εἰδότων πρακτικώτεροι, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις οἱ ἔμπειροι.

theil der Wahrnehmung kann auf dem Boden der Erfahrung erwachsen und gewinnt dadurch seine Zuverlässigkeit, indem nicht nur in diesem Falle sondern erfahrungsmässig die Merkmale welche dieses concrete, der Wahrnehmung unterstellte, Wasser darbietet, mit der Wahrnehmung der Schwere verbunden waren. Es ist hieraus ersichtlich, dass die Synthese deren der praktische Syllogismus als untere Prämisse bedarf ihrer logischen Form nach die nämliche bleibt, ob sie ein blosses Wahrnehmungsurtheil ist, oder ob dieses von Erfahrung getragen ist, den Inhalt dieser Synthese hat die Einsicht der Wahrnehmung zu entlehnen, und der Zuverlässigkeit nach der Erfahrung zu danken.

Teichmüller ist anderer Meinung: „Es fragt sich nun, was die *φρόνησις* von der *αἴσθησις* lernen soll? Nun könnte man meinen, den Untersatz. Allein das geht nicht an; denn dieser ist von der Erfahrung abhängig und nicht von blosser sinnlicher Wahrnehmung. Wenn die *αἴσθησις* (als sinnliche Wahrnehmung) also zu dem Abschluss der Berathschlagung etwas beiträgt, so kann dies nur der terminus minor sein“ [1]). Teichmüller setzt also zwischen der *ἐμπειρία* und *αἴσθησις* („sinnliche *αἴσθησις*“ ist tautologisch und keine Aristotelische Terminologie) einen Unterschied bezüglich der logischen Form der so bedeutend ist, dass die *φρόνησις* von jener nichts, sehr viel aber von einer *αἴσθησις* lernen könnte, welche nicht nur den terminus minor sondern auch den Untersatz ihr liefern könnte, und daher etwas ganz Anderes und Höheres sein müsste als die gewöhnliche *αἴσθησις*. Die *ἐμπειρία* und die nicht sinnliche, ihr gleichwerthige *αἴσθησις* liefern eine Synthese und damit ein Urtheil, die *αἴσθησις* dagegen keine Synthese, nicht die zweite Prämisse. Die Belegstellen welche Teichmüller dafür anzieht, dass die *αἴσθησις* den Untersatz nicht liefern

1) Arist. Forsch. I. 257.

könne, postuliren jedoch nur die Erfahrung als Bedingung des richtigen Handelns. Die *ἐμπειρία* wird erfordert, nicht weil die *αἴσθησις* den Untersatz nicht liefern kann, auch nicht weil die *ἐμπειρία* und nicht die *αἴσθησις* ihn liefern soll, sondern weil die *ἐμπειρία* vorhanden sein muss, damit ihn die *αἴσθησις* richtig liefert. Die *ἐμπειρία* besteht als solche nur aus den *πολλαὶ μνῆμαι*, die Wahrnehmung des concreten Falles muss hinzutreten um sie praktisch zu machen.

Aristoteles setzt darum die Erfahrung nicht wie Teichmüller der Wahrnehmung als solcher entgegen, sondern sagt nur: *ὁ μὲν ἔμπειρος τῶν ὁποιανοῦν ἐχόντων αἴσθησιν εἶναι δοκεῖ σοφώτερος*[1]). Die Wahrnehmungen bleiben die *κυριώταται τῶν καθ᾿ ἕκαστα γνώσεις*[2]). Nicht die *ἐμπειρία* sieht das Einzelne, sondern *διὰ γὰρ τὸ ἔχειν ἐκ τῆς ἐμπειρίας ὄμμα ὁρῶσιν ὀρθῶς;* das Urtheil über das Einzelne selbst gehört der *αἴσθησις*[3]).

Es kann hiernach allerdings die Erfahrung von demjenigen verlangt werden, der die Einzelheiten richtig auffassen soll, aber wenn es sich um das concrete Urtheil über das Einzelne handelt, wird es niemals der *ἐμπειρία* sondern der *αἴσθησις* zugesprochen. Teichmüller meint in dem Satze: *ἀλλ᾿ ὁ εἰδὼς ὅτι τὰ ὀρνίθεια* (minor) *κοῦφα* (medius) *καὶ ὑγιεινὰ* (major) *ποιήσει μᾶλλον*, falle der *αἴσθησις* nur das „*ὀρνίθεια*", der terminus minor zu, der *ἐμπειρία* dagegen die subsumtio *ὅτι τὰ ὀρνίθεια κοῦφα.* Dem entsprechend musste in dem praktischen Syllogismus *ὁ ἄρτος* (medius) *ὑγιεινός* (major), *τοῦτο* (minor), *ἄρτος* (medius), *εὐθύς γεύεται* (conclusio), der Wahrnehmung nur das *τοῦτο* zufallen. Aristoteles aber sagt ausdrücklich „man berathschlagt nicht über das Einzelne, so nicht darüber: *εἰ ἄρτος τοῦτο*

1) Metaph. α. 1. 381. b. 31.
2) Metaph. α. 1. 381. b. 11.
3) Eth. N. ζ. 12. 1143. 5: τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν.

ἢ πέπεπται ὡς δεῖ· αἰσθήσεως γὰρ ταῦτα[1]), womit offenbar nicht der terminus minor sondern die zweite Prämisse der Wahrnehmung zugesprochen ist. Ebenso heisst es anderen Ortes „*τοδὶ δὲ ποτόν, ἡ αἴσθησις εἶπεν ἢ ἡ φαντασία ἢ ὁ νοῦς· εὐθὺς πίνει*"[2]). In diesem Sinne hat man denn auch den allgemeinen Satz über die Prämissen aufzufassen „*ἡ μὲν γὰρ καθόλου δόξα, ἡ δ᾿ ἑτέρα περὶ τῶν καθ᾿ ἕκαστά ἐστιν, ὧν αἴσθησις ἤδη κυρία*"[3]). Nur wenn man hieran festhält ist es erklärlich, dass Aristoteles der Wahrnehmung eine so bedeutende Stellung im sittlichen Handeln einräumt und sie im Einzelfalle geradezu den Ausschlag geben lässt: „In wie weit und wie sehr etwas tadelnswerth ist, kann man begrifflich nicht angeben; *οὐδὲ γὰρ ἄλλο οὐδὲν τῶν αἰσθητῶν· τὰ δὲ τοιαῦτα ἐν τοῖς καθ᾿ ἕκαστα, καὶ ἐν τῇ αἰσθήσει ἡ κρίσις*"[4]). Dass ein Urtheil das gegenwärtige Einzelne betrifft, dieses und nichts anderes ist ausschlaggebend, um dasselbe der Wahrnehmung zuzuweisen, und für die Wahrnehmung wiederum ist das allein Charakteristische die Auffassung des Einzelnen und Gegenwärtigen. Das Unvermittelte der Erkenntniss dagegen ist nicht charakteristisch für sie, sondern betrifft auch den *νοῦς*. Dieses sind philosophische Distinctionen, und darum braucht sie Aristoteles; sinnlich, sinnlicher, am sinnlichsten, dagegen sind Worte unter denen man sich wohl dieses oder jenes vorstellen mag, aber nicht geeignet für die Behandlung wissenschaftlicher Probleme. Aristoteles weiss zwar zweifellos, dass das Wahrnehmungsurtheil „dieses ist moralisch zu tadeln" einen anderen Inhalt hat als dasjenige „dieses ist bitter oder süss", aber weil er die Dinge begrifflich prüft führt er keinen speciellen sittlichen Sinn ein, worunter sich höchstens

1) Eth. N. γ. 5. 1113. 1.
2) de motu anim. 7. 701. 33.
3) Eth. N. η. 5. 1147. 25.
4) Eth. N. ζ. β. 9. 1109. b. 20.

die Schwäche seines Systems bergen könnte, sondern coordinirt jenes Urtheil den wissenschaftlich gleichwerthigen: *οὐδὲ γὰρ ἄλλο οὐδὲν τῶν αἰσθητῶν.* Nicht daraus, dass die Aristotelische Ethik die Thatsache, dass es mit dem sittlichen Einzelurtheil dieselbe Bewandniss hat wie mit allen Einzelurtheilen, ohne jede Sentimentalität, offen und mit einer Naivetät und Unbefangenheit wie man sie jedem Philosophen wünschen kann, ausspricht, erwächst ihr ein Tadel, nicht dadurch dass man jenen Ausspruch entkräftet eine Vertheidigung, sondern diese dadurch, dass man ihre Consequenz und relative Berechtigung anerkennt, jener durch das Anlegen eines höheren Maassstabes, und er trifft nicht einen Theil, sondern das ganze System der Ethik.

Wir können demnach die Argumentation, welche Teichmüller gegen Trendelenburgs Auffassung der Stelle ζ. 9 richtet, auch gegen Teichmüllers Ansicht wenden: „Es leuchtet sofort ein, dass wenn Aristoteles dies gemeint hätte, als er die *φρόνησις* eine Art (?) *αἴσθησις* nannte, er nicht so viel Umstände mit der Vergleichung dieser *αἴσθησις* mit der mathematischen hätte zu machen brauchen;“ denn was völlig klar oft genug gesagt ist, dass die Wahrnehmung die zweite Prämisse liefert, braucht nicht in Bilder verhüllt zu werden. Teichmüller leugnet entschieden, dass die *αἴσθησις* die Subsumtion liefern könne, er spricht diese der Erfahrung zu, welche nicht nur den terminus minor sondern die Synthese, die subsumtio liefere. Indem er nun aber folgert: „Vielmehr scheint er mir offenbar desshalb die *φρόνησις* eine *αἴσθησις* zu nennen, weil sie die subsumtio liefert, die nicht mehr allgemein lehrbar ist und deshalb von jungen Leuten nur nachgesprochen, nicht aber innerlich mit Ueberzeugung gefasst werden kann (*καὶ τὰ μὲν οὐ πιστεύουσιν οἱ νέοι ἀλλὰ λέγουσιν*), da sie Erfahrung voraussetzt“, wird der offene Widerspruch nur dadurch vermieden, dass eine ganz andere und zwar sekundäre Eigenschaft der Wahr-

nehmung, das Unvermittelte, nicht lehrhaft Uebertragbare derselben, zum tertium comparationis mit der *φρόνησις* gemacht wird, und nun Vielerlei, auch Erfahrungsurtheile, die eben erst aus logischen Gründen der Wahrnehmung entgegengesetzt wurden, diesen Namen erhalten können. Es wird also eine neue Wahrnehmungsart eingeführt, welche nicht wie die eigentliche Wahrnehmung bloss den terminus minor sondern die subsumtio liefern kann, und die, weil sie dieses kann, der *φρόνησις* gleichgesetzt wird, welche angeblich auch die subsumtio liefern soll.

Kann nun auch schon das gewöhnliche Wahrnehmungsurtheil, wie Trendelenburg richtig annahm, die zweite Prämisse liefern, so ist die neue Art Teichmüllers ganz überflüssig. Aber selbst wenn es berechtigt wäre mit Teichmüller eine solche andere Art der Wahrnehmung anzunehmen, so würde sie doch, wenn anders das Charakteristische derselben in der subsumtio liegt, in allen Gebieten des Wissens in gleicher Weise vorkommen, in der Physik und der Kunst, so gut wie in der Mathematik und im Handeln, ein weiterer begrifflicher Unterschied liesse sich hier kaum denken. In dieser Schwierigkeit lässt nun auch Teichmüller den Aristoteles stecken bleiben, wenn er fortfährt: „Und er meint hier [1]) die Erfahrung nicht in Gegenständen der Naturbeschreibung, sondern in sittlichen Dingen. Es scheint mir deshalb (also wieder aus einem ganz anderen Grunde!) nicht erlaubt, diese Stelle mit der gewöhnlichen Bedeutung von *αἴσθησις* in Einklang bringen zu wollen, obgleich der Versuch so sinnreich und scharfsinnig und gelehrt angestellt wurde; sondern man muss vielleicht anerkennen, dass für den Aristoteles hier eine Verlegenheit im Ausdruck entstand, da er auf einen Begriff gekommen war, für den weder die

1) Bezieht sich das „hier“ auf die eben citirten Worte, so meint Aristoteles allerdings die Naturwissenschaft, wie er denn in der That für das Handeln wie für Naturerkenntniss die Erfahrung gleich stark betont.

Sprache der Gebildeten, noch die termini der früheren Philosophen hinreichten. Auch er selbst gelangt nicht dazu, ihn in aller Schärfe zu bestimmen, sondern begnügt sich, das genus für diesen Begriff anzugeben als *αἴσθησις*, da es sich um Auffassung des *ἔσχατον* handelt, und dann ihn negativ abzugränzen gegen die coordinirten Arten, nämlich erstens gegen die *αἴσθησις τῶν ἰδίων* und zweitens gegen die geometrische *αἴσθησις*, die der *φρόνησις* zwar ähnlicher sei, aber doch nach andrer Art. Wir vermissen aber die positive Bestimmung der specifischen Differenz." Ich habe nichts dagegen, wenn Teichmüller Trendelenburgs, übrigens sehr naheliegende, Auffassung „sinnreich, scharfsinnig, gelehrt", nennen will, obwohl es unfein ist Etwas sehr zu rühmen, was man selbst mit wenig Federstrichen umgeworfen zu haben meint; die Frage jedoch lässt sich kaum unterdrücken, ob es denkbar ist, dass Aristoteles, trotz allem Ringen danach, nicht bis zu der Klarheit durchgedrungen wäre, um jene höchst landläufigen Vorstellungen mit einer mindestens so treffenden Terminologie zu versehen als es Teichmüllers mathematische und phronetische *αἴσθησις* ist; ich meine wenn Aristoteles dieses gewollt hätte! Schon das Vermissen der „positiven Bestimmung der specifischen Differenz" sollte Teichmüller veranlasst haben, die Sache tiefer zu fassen. Die Belegstellen welche Teichmüller anderen Ortes anführt (S. 92), sind nicht ausreichend um eine derartige Distinction wahrscheinlich zu machen, Eth. ζ. 9 bietet dafür keinen Anhalt; auf Teichmüllers Erklärung gehe ich weiterhin ein. Also nicht die Gründe Teichmüllers sprechen gegen Trendelenburgs Ansicht, denn an sich ist dieselbe nicht unrichtig, sondern falsch ist nur die Anwendung der Vorstellungen auf Eth. ζ. 9. Die nämlichen Stellen, mit welchen Trendelenburg jene Ansicht begründen konnte, beweisen auch dass jenes Wahrnehmungsurtheil die zweite Prämisse des praktischen Syllogismus ist, welche Eth. ζ. 12 dem Verstande zugesprochen wird. Ist aber Eth. ζ. 9 die Einsicht insofern mit der Wahrnehmung in Beziehung gebracht als diese ihr die zweite Prämisse liefert, ist diese zweite Prämisse eine Erkenntniss des Verstandes und wird er eben deshalb ausdrücklich mit der Wahrnehmung identificirt, so kann diese Wahrnehmung nicht den Gegensatz begründen in welchen Verstand und Einsicht gestellt werden. Thatsache ist, wie ich nachgewiesen habe, dass die zweite Prämisse als Wahrnehmungsurtheil dem Verstande zugesprochen wird und mit ihr eine Verstandeserkenntniss in den Erkenntnissinhalt der berathschlagenden Einsicht aufgenommen wird. Es folgt hieraus unmittelbar dass die Beziehung in welche die Einsicht zur Wahrnehmung gestellt wird, da diese ihren Gegensatz vom Verstande begründen soll, unmöglich die zweite Prämisse betreffen kann.

Während Trendelenburg hier (S. 382) nach de motu anim. 7 die zweite Prämisse des praktischen Syllogismus richtig als ein blosses Wahrnehmungsurtheil ansieht und für den Erkenntnissinhalt der Einsicht in Anspruch nimmt, fasst er kurz vorher (S. 378) ganz das nämliche Wahrnehmungsurtheil, dieselbe zweite Prämisse des praktischen Syllogismus, wenn sie Eth. ζ. 12 dem Verstande zugesprochen wird, nicht mehr als Wahrnehmungsurtheil sondern als Einzel-Zweck auf, und der Verstand, der um dieser Erkenntniss willen mit der Wahrnehmung identificirt wird, soll nur bildlich so genannt werden. Dieselbe Erkenntniss, das Wahrnehmungsurtheil oder die zweite Prämisse des praktischen Syllogismus, wird nun endlich gar noch zum Erklärungsgrunde des Gegensatzes gemacht, der zwischen der Einsicht und dem Verstande besteht: „Hiernach wird sich der Gegensatz zwischen der *φρόνησις* und dem *νοῦς* so stellen. Der *νοῦς*, in der Bestimmung des Zweckes thätig, giebt die Aufgabe. Die *φρόνησις* sucht die Mittel. Jener ist nur der

αἴσθησις zu vergleichen, inwiefern er ohne Vermittlung seinen Gegenstand ergreift; diese geht in die αἴσθησις zurück, inwiefern sie von ihr lernt, welches die letzten Elemente der Ausführung sind.“ Werden die Stellen, welche dieser Argumentation zu Grunde gelegt sind, richtig interpretirt, so kann das nämliche Resultat nur durch die Schlussfolgerung erreicht werden: Weil das Wahrnehmungsurtheil sowohl Erkenntniss des νοῦς als auch Erkenntnissinhalt der Einsicht ist, deshalb — sind beide einander entgegengesetzt; während das richtige Resultat dieser Vergleichung ist: sofern das Wahrnehmungsurtheil Inhalt der Einsicht ist, insofern ist auch eine Erkenntniss des νοῦς Inhalt der Einsicht, insofern also sind beide identisch. Nicht aber das ihnen Gemeinsame sondern den Gegensatz beider soll Eth. 9 erkennen lassen und dieses ist bei der Auffassung Trendelenburgs nicht möglich. Demselben Widerspruch entgeht Teichmüller nur dadurch, dass er sich um den νοῦς gar nicht bekümmert. Schon der äussere Wortlaut, der einmal direct sagt: αὕτη (ἡ αἴσθησις) δ' ἐστὶ νοῦς, während er an der anderen Stelle verzweifelt dunkel ist, indem ohne Erfolg nach einem Beispiele gesucht wird um die Beziehung der Einsicht zur Wahrnehmung zu verdeutlichen, und zuletzt nur das negative Resultat bietet: ἀλλ' αὕτη μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις, ἐκείνης δ' ἄλλο εἶδος, sollte davon abhalten gerade im ersten Falle eine bildliche, im zweiten Falle aber eine reale, Beziehung zur Wahrnehmung anzunehmen. In der That verhält es sich denn auch gerade umgekehrt.

Das der Einsicht oder der Berathschlagung mit dem mathematischen Suchen Gemeinsame hat Trendelenburg an der Hand von Eth. γ. 5 und de motu anim. 7. richtig aufgewiesen. Der Unterschied beider aber, den jene dunkle Stelle voraussetzt, bleibt unerklärt, weil Trendelenburg, nachdem der Gegensatz von νοῦς und φρόνησις ihm bereits feststeht, den letzteren Punct isolirt betrachtet. Trotzdem ge-

hört die kurze Anmerkung noch zu dem Besten was über die Frage gesagt ist. Trendelenburg meint: „Wenn Aristoteles (VI. 9) hinzusetzt, ἀλλ' αὕτη μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις, ἐκείνης δ' ἄλλο εἶδος: so lassen sich für αὕτη und ἐκείνη verschiedene Beziehungen denken. Indessen wird dadurch doch wohl der Unterschied zwischen dem Beispiel und der Sache, für welche es gelten soll, bezeichnet. Die mathematische Zergliederung steht der eigentlichen Anschauung näher, die Zergliederung bei den Mitteln zum Handeln (ἐκείνη) entfernter. Und wenn Aristoteles d. an. III. 10. 433. b. 29. sagt: φαντασία δὲ πᾶσα ἢ λογιστικὴ ἢ αἰσθητική, so möchte in dem eben behandelten Zusammenhang die φαντασία αἰσθητική dem Mathematiker, die φαντασία λογιστικὴ (oder βουλευτική) dem φρόνιμος zukommen.“

Es ist zu bemerken, dass diese Ueberlegungen der Sache in dem Grade näher kommen, als sie in Widerspruch treten mit dem vorher Gesagten. Dort sollte die Wahrnehmung in der Einsicht „mitwirken“, diese in jene „zurückgehen“; die Wahrnehmung wurde also ein Bestandtheil der Einsicht, und zwar gab sie der Einsicht nur die Kenntniss der „letzten Elemente der Ausführung“. Jetzt soll nicht das letzte Element, sondern die ganze mathematische Zergliederung der eigentlichen Anschauung näher, die Zergliederung bei den Mitteln zum Handeln entfernter stehen. Die Wahrnehmung die um des νοῦς willen vorhin real gefasst wurde, wird jetzt eine blosse Analogie, jedoch sogleich eine Analogie für die ganze Vernunftthätigkeit der Einsicht. Die Sache wird also in der entgegengesetzten Richtung übertrieben indem das αὕτη und das ἐκείνης eine falsche Verknüpfung findet. Es steht nicht da ἀλλ' οἵᾳ αἰσθανόμεθα ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ὅτι τὸ ἔσχατον τρίγωνον, sondern οἵᾳ αἰσθανόμεθα ὅτι τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἔσχατον τρίγωνον! Es ist keine μαθηματικὴ ζήτησις erwähnt, welche man der φρόνησις gegenüberstellen könnte, sondern nur die bestimmte

Wahrnehmung und ihr Object sind das Beispiel für jene fragliche Wahrnehmung, welche in Beziehung zur Einsicht gestellt ist. Eben deshalb lassen sich nicht „für *αὕτη* und *ἐκείνη* verschiedene Beziehungen denken“, sondern das *αὕτη* kann nur auf die angeführte Wahrnehmung gehen, und von dieser gilt, dass sie zwar eine gewisse Aehnlichkeit (*ἀλλ' οἵᾳ*) mit der gesuchten hat, aber doch mehr Wahrnehmung als Einsicht ist. Das „*ἐκείνης δ' ἄλλο εἶδος*“ bezieht sich daher ebenso nothwendig auf jene unbekannte Wahrnehmung, die an dem Charakter der Einsicht einen grösseren Antheil haben soll.

Dass Trendelenburg auf de an. *γ*. 10 als Parallelstelle geführt ward, ist insofern nicht auffallend als dort eine ähnliche Dunkelheit der Begriffe vorliegt. Was unter der *φαντασία βουλευτική* oder *λογιστική* eigentlich zu verstehen ist dürfte nicht leicht zu sagen sein, da der Ausdruck im höchst schwierigen folgenden Capitel nicht deutlich wird. Dass aber die *φαντασία αἰσθητική* gar keine Beziehung auf die sogenannte mathematische Wahrnehmung hat, geht schon daraus hervor, dass Aristoteles sie den Thieren nicht vorenthält [1]), denen er doch schwerlich die Einsicht zutraut, dass das Dreieck das letzte Element der mathematischen Analyse ist. Dass auch die *φαντασία λογιστική* nichts mit der fraglichen *αἴσθησις* zu thun hat geht daraus hervor, dass jene den ganzen Berathschlagungsprocess zu umfassen oder doch zu begleiten scheint, jedenfalls allgemeine Begriffe vertritt, während diese nur die Beziehung der Einsicht zum Einzelnen betrifft [2]).

Durch die Kritik der Ansicht Trendelenburgs gewinnt

1) de an. γ. 11. 434. 5: ἡ μὲν οὖν αἰσθητικὴ φαντασία, ὥσπερ εἴρηται, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις ὑπάρχει, ἡ δὲ βουλευτικὴ ἐν τοῖς λογιστικοῖς.

2) 7: πότερον γὰρ πράξει τόδε ἢ τόδε, λογισμοῦ ἤδη ἐστὶν ἔργον· καὶ ἀνάγκη ἑνὶ μετρεῖν· τὸ μεῖζον γὰρ διώκει. ὥστε δύναται ἓν ἐκ πλειόνων φαντασμάτων ποιεῖν.

man zunächst das negative Resultat, dass die Einsicht nicht in sofern in eine Beziehung zur Wahrnehmung gesetzt ist, als sie auf das Einzelne bezogene Wahrnehmungsurtheile zu ihrem Inhalte hat, denn diesen Inhalt liefert ihr der mit der Wahrnehmung thatsächlich identificirte *νοῦς*. Sodann lässt sich ihr das positive Postulat entnehmen, dass man den Berührungspunkt von *αἴσθησις* und *φρόνησις* allerdings nur in einer bestimmten Function, nicht in der ganzen Thätigkeit der *φρόνησις* zu sehen hat. Und zwar muss dieses Element einerseits, wie Trendelenburg das zu betonen schien, in der Einsicht eine analoge Stelle einnehmen wie jene Wahrnehmung des Dreiecks in der mathematischen Analyse, andererseits aber durchaus das Charakteristische der Einsicht repräsentiren, nicht *μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις* sein.

bb. Teichmüllers Meinung.

Wenn Teichmüller nichts Anderes im Auge hätte als die Möglichkeit, dass die zweite Prämisse von der Wahrnehmung geliefert wird, zu erklären, so würde seine Ansicht wesentlich mit derjenigen Trendelenburgs zusammenfallen, denn ob die gewöhnliche oder eine aussergewöhnliche Wahrnehmung gemeint ist, wäre gleichgültig, wenn ihre Erkenntniss doch nur die zweite Prämisse ist, die dem *νοῦς* = *αἴσθησις* zufällt und daher nicht den Gegensatz der *φρόνησις* und des *νοῦς* bedingen kann. Teichmüller führt jedoch seine Eintheilung der Wahrnehmungen weit über jenes Ziel hinaus zu einer ganzen Reihe von Annahmen, welche der Kritik bedürfen, weil sie zwar aus der zu erklärenden Stelle ihren Ursprung nehmen, das Verständniss derselben aber nur noch mehr erschweren.

Teichmüller setzt an Trendelenburgs Auffassung des Textes mit Recht aus [1]), dass sie den Aristoteles sagen

1) Aristot. Forschungen I. Halle 1867. Nachtrag zum XV. Beitrag. Nur der Nachtrag gehört hierher.

lässt: die φρόνησις gehe in die αἴσθησις zurück; aber das Schema von Gattungen und Arten welches er in Bereitschaft hat zwingt ihn den Aristoteles nun auch sofort beim Wort zu nehmen und nicht sowohl den Sinn der Stelle selbst als die Vorstellungen zu erörtern, welche sich ihm bei anderer Gelegenheit (S. 92) mit diesem Ausdruck verknüpfen, diese Stelle mithin nicht mit der nothwendigen Vorurtheilsfreiheit zu interpretiren. „Er nennt ihr (der φρόνησις) Werk selbst ganz bestimmt αἴσθησις; fühlt sich aber gedrungen, weil man darunter zunächst die αἴσθησις τῶν ἰδίων verstehen könnte, zu erläutern, dass er eine andere Art (ἄλλο εἶδος) meine, die auch von der dritten Art, nämlich von der geometrischen αἴσθησις verschieden ist. — Eine Deutung bedürfen seine Worte nur deswegen, weil er αἴσθησις als das genus bezeichnet, unter welches die φρόνησις falle.“ Da wir nun aber ein solch wunderliches αἴσθησις-genus gar nicht kennen, welches eine ganze dianoetische Tugend wie die φρόνησις als ihr εἶδος befasste, so erzählt Teichmüller die Entstehungsgeschichte dieser Begriffe in recht anschaulicher Weise wie folgt: „Denn da die verschiedenen Arten dieses genus bisher nicht deutlich abgegränzt und nicht mit verschiedenen Namen von der Sprache ausgezeichnet waren, so musste leicht eine Vermischung derselben entstehen. Deshalb unterscheidet er selbst in aller Kürze drei verschiedene Arten, wobei man deutlich sieht, dass auch er noch keine termini dafür gebildet hat, sondern zuerst dies Gebiet mit seinem Scharfsinn. durchdringt.“ Hierauf übernimmt Teichmüller denn, nachdem Aristoteles doch schon das Wesentliche gethan haben soll, das Fehlende, die termini zu schaffen. Er nennt die αἴσθησις τῶν ἰδίων schlechtweg „sinnliche Wahrnehmung“, wofür man griechisch wohl gar αἰσθητικὴ αἴσθησις sagen müsste. Teichmüller nennt selbst die bekannte Aristotelische Eintheilung der Wahrnehmung in eine τῶν ἰδίων, τῶν κοινῶν und κατὰ συμβεβηκός

„eine Unterscheidung die er (Aristoteles) mit der grössten Schärfe und Sicherheit und mit gesetzgebender Terminologie in den Büchern von der Seele durchgeführt hat“. Woher nimmt denn Teichmüller aber die Befugniss für die αἴσθησις τῶν ἰδίων den Terminus „sinnliche Wahrnehmung“ einzuführen, wenn Jenes feststeht? Zudem nennt Teichmüller die beiden anderen Aristotelischen Arten, die αἴσθησις κατὰ συμβεβηκός und τῶν κοινῶν, anderen Ortes auch „sinnliche“ Wahrnehmungen, wodurch er offenbar seinerseits das Recht zu terminologischer Gesetzgebung ganz entschieden verwirkt. Teichmüllers zweite Art heisst „die mathematische Wahrnehmung“ und die dritte nun vollends erhält den hässlichen Namen „phronetische Wahrnehmung“. Da zu den drei alten guten Aristotelischen Wahrnehmungsarten, diese neuen schlechten Arten nicht recht passen, lässt Teichmüller denn auch beide Gruppen scheinbar für sich bestehen: „Man sieht daher, dass es sich an unserer Stelle um eine andere Eintheilung der αἴσθησις handelt, die zwar überall schon die Aristotelischen Bestimmungen durchdringt, aber von ihm noch nicht in sicheren terminis ausgeprägt ist.“ Es wäre recht interessant für ein derartiges Verhältniss zweier Eintheilungen aus dem Aristoteles eine Analogie zu haben. Abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit, dass Aristoteles so im Vorübergehen und zwar an dieser Stelle eine neue Eintheilung der Wahrnehmung beabsichtigt hätte, lässt Teichmüller das eine Mal den Aristoteles mit „gesetzgebender Terminologie“ die αἴσθησις als genus in drei Arten, die τῶν ἰδίων (sinnliche Wahrnehmung nach Teichmüller) τῶν κοινῶν und κατὰ συμβεβηκός eintheilen; das andere Mal wiederum die αἴσθησις als genus, in eine τῶν ἰδίων (sinnliche Wahrnehmung nach Teichmüller), eine mathematische und phronetische. Wie verhalten sich nun die zwei Gattungsbegriffe? Coordiniren kann sie Teichmüller nicht, weil beide

die *τῶν ἰδίων αἴσθησις* zur Art haben. Endlich ist gar nicht abzusehen, warum Teichmüller nicht noch einige andere Arten hinzufügt. Der Trendelenburgsche zwecksetzende *νοῦς*, an dem Teichmüller doch wohl festhält, wird ja auch *αἴσθησις* genannt, also käme eine *αἴσθησις νοητική*, was doch wenigstens gebräuchliches Griechisch wäre, neben die *αἴσθησις φρονητική*, und da Aristoteles auch von einer *αἰσθητικὴ ἐπιστήμη* redet, könnte man auch eine *ἐπιστημονικὴ αἴσθησις* haben, und es blieben dann von den dianoetischen Tugenden nur noch die *σοφία* und *τέχνη* zu ästhetisiren übrig. Eine *τεχνικὴ αἴσθησις* wäre überdiess schon durch den Parallelismus von *φρόνησις* und *τέχνη* indicirt, und da Aristoteles für *σοφία* auch *φιλοσοφία* sagt, könnte man unter einer *αἴσθησις φιλοσοφική* vielleicht analog dem „ethischen Sinn" den „philosophischen Tact" verstehen. Es ist mir ganz Ernst damit! Ich glaube dass in Aristotelischen Worten oft Dergleichen liegt, dass er oft an sittlichen, künstlerischen, politischen Tact gedacht hat, wenn er das Wort *αἴσθησις* braucht. Aber er macht daraus keine Terminologie, er hat philosophischen Tact. Teichmüller ist in der That überzeugt zu jenem Beitrage zur Aristotelischen Terminologie verpflichtet zu sein: „Wie sehr dieser Gegensatz der mathematischen und phronetischen Anschauung überall bei Aristoteles wiederkehrt, beweist die der unsrigen analoge Stelle Eth. Nicom. VI. cap. 5. S. 1140. b. 11 ff.: *διὰ τοῦτο Περικλέα καὶ τοὺς τοιούτους φρονίμους οἰόμεθα εἶναι, ὅτι τὰ αὑτοῖς ἀγαθὰ καὶ τὰ τοῖς ἀνθρώποις δύνανται θεωρεῖν· εἶναι δὲ τοὺς τοιούτους ἡγούμεθα τοὺς οἰκονομικοὺς καὶ τοὺς πολιτικούς. ἔνθεν καὶ τὴν σωφροσύνην τούτῳ προσαγορεύομεν τῷ ὀνόματι, ὡς σώζουσαν τὴν φρόνησιν. σώζει δὲ τὴν τοιαύτην ὑπόληψιν. οὐ γὰρ ἅπασαν ὑπόληψιν διαφθείρει οὐδὲ διαστρέφει τὸ ἡδὺ καὶ τὸ λυπηρόν, οἷον ὅτι τὸ τρίγωνον δυσὶν ὀρθαῖς ἴσας ἔχει ἢ οὐκ ἔχει* (die mathematische Anschauung), *ἀλλὰ*

τὰς περὶ τὸ πρακτόν (den phronetischen Sinn). *αἱ μὲν γὰρ ἀρχαὶ τῶν πρακτῶν τὸ οὗ ἕνεκα τὰ πρακτά· τῷ δὲ διεφθαρμένῳ δι' ἡδονὴν ἢ λύπην εὐθὺς οὐ φαίνεται ἡ ἀρχὴ κ. τ. λ.* Zunächst sind hier die drei sich entsprechenden Ausdrücke zu bemerken, die ich durch gesperrten Druck ausgezeichnet habe, nämlich *θεωρεῖν*, *ὑπόληψις* und *φαίνεται*, wofür an unserer Stelle des Gegensatzes und Vergleichs wegen *αἰσθάνεσθαι* und *αἴσθησις* und *ὄμμα τῆς ψυχῆς* gesetzt ist." Es ist nicht wenig gewagt um des blossen Wortes *θεωρεῖν* willen, das vom abstractesten Denken so gut wie vom besonnenen praktischen Berathschlagen gebraucht wird, die *φρόνησις* für „ethischen Sinn" zu erklären. Perikles, in der That eine vortreffliche Personification des Aristotelischen Begriffes des *φρόνησις*, der umsichtige und kluge Leiter des attischen Staatswesens, würde nach Teichmüllers Ansicht ein Beispiel sein müssen für sittlichen Sinn. Ich will nicht bestreiten, dass Perikles das möglicherweise gewesen sei; aber es wäre doch sehr geschmacklos ihn hierfür zum Beispiel zu wählen. Warum soll die „*τοιαύτη ὑπόληψις*", welche durch Maasshalten bewahrt wird, Wahrnehmung sein? Wir erfahren ja ganz genau was diese *ὑπόληψις* ist: die Kenntniss der Principien der Handlung; und die *ἀρχαὶ τῶν πρακτῶν* sind das *τὸ οὗ ἕνεκα τὰ πρακτά*. Wer durch Lust und Leid verdorben ist dem erscheint dieses Princip nicht, ist ihm nicht bewusst. Warum soll denn das *φαίνεσθαι* gerade Wahrnehmung heissen? Das Princip der Handlungen, lehrt Aristoteles Cap. 13, ist im praktischen Schluss enthalten. Es wird bezeichnet als *τὸ τέλος καὶ τὸ ἄριστον*. Dieses erscheint nur dem Guten, es werde durch Laster verdorben und nicht etwa wie Teichmüller meint „verdunkelt", sondern in sein Gegentheil, in einen begrifflichen Irrthum verkehrt [1]). Cap. 12 nennt das *τὸ οὗ ἕνεκα*, wel-

1) Eth. N. ζ. 13. 1144. 30: οἱ γὰρ συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν ἀρχὴν ἔχοντές εἰσιν, ἐπειδὴ τοιόνδε τὸ τέλος καὶ τὸ ἄριστον, ὁτιδήποτε ὄν· ἔστω

ches als Inhalt der oberen Prämisse des praktischen Syllogismus der Zweckbegriff ist, ein *καθόλου*[1]). Teichmüller muss also entweder das *καθόλου* für ein *καθ' ἕκαστον* erklären, um es zum Object der Einsicht und damit der Wahrnehmung zu machen, oder er könnte sich darauf berufen, dass eben an jener Stelle die Wahrnehmungsurtheile der zweiten Prämisse Principien des Zweckes genannt werden; aber auch das hilft nichts, denn diese werden ausdrücklich dem *νοῦς* zugesprochen, der zur *φρόνησις* den Gegensatz bildet. Dass Teichmüller endlich einen mathematischen Lehrsatz, der sich beweisen lässt, der Wahrnehmung zuspricht, welche auch nach Teichmüller als Gattung, also immer nur solche Gegenstände erkennt dafür es keine Wissenschaft, also keinen Beweis giebt, zeigt deutlich genug die Unhaltbarkeit der Sache. Zudem hätte Aristoteles hier ebensogut ein Beispiel aus der Physik anführen können, womit der ganze hineingetragene Gegensatz wegfiele.

Von einer derartigen Eintheilung der *αἴσθησις*, wie sie Teichmüller befürwortet, findet sich in der That im Aristoteles keine Spur, und nur wenn man sich veranlasst hält, völlig gleichgültige Bezeichnungen wie *φαίνεσθαι*, *ὑπόληψις*, *ὄψις*, *ὁρᾶν*, *θεωρεῖν* und dergleichen mehr, als Belegstellen zu verwerthen, kann jene Stelle Cap. 9 als Stützpunkt dafür erscheinen. Dankenswerther, wenn auch nur selten richtig, sind die Bemerkungen Teichmüllers in Bezug auf die Stelle Cap. 9 selbst. Nicht richtig ist zunächst schon die Angabe: Aristoteles „nennt ihr (der *φρόνησις*) Werk selbst ganz bestimmt *αἴσθησις*“. Aristoteles sagt zunächst nur die Einsicht sei: *τοῦ ἐσχάτου, οὗ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη ἀλλ'*

γὰρ λόγου χάριν τὸ τύχον. τοῦτο δ' εἰ μὴ τῷ ἀγαθῷ οὐ φαίνεται· διαστρέφει γὰρ ἡ μοχθηρία καὶ διαψεύδεσθαι ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς.

1) Eth. N. ζ. 12. 1143. b. 4: ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἕνεκα αὗται· ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὸ καθόλου. τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς.

αἴσθησις. Damit ist nur gesagt dass das Object der *φρόνησις* oder die Handlung, nie Gegenstand der Wissenschaft sein kann, wohl aber der Wahrnehmung. Ob die Einsicht sich in derselben Weise wie die Wahrnehmung zu diesem Object verhält, ob die Einsicht als Ganzes oder einem Elemente nach mit der *αἴσθησις* zusammenfällt, oder ob sie nur etwas Analoges mit ihr hat, ist hierdurch gar nicht bestimmt, geschweige denn die *φρόνησις* als *εἶδος* der Wahrnehmung bezeichnet. Nach dieser Angabe allein wäre es nicht unmöglich, dass das Einzelne ein Object der Einsicht nur als Zukünftiges wäre, das Object der Wahrnehmung dagegen als *γεγονός*, als Gegenwärtiges. Das Einzelne wäre immerhin beider Object. Vom *νοῦς* und der *φρόνησις*, für welche Jenes gilt, heisst es auch in gleicher Weise „*τῶν ἐσχάτων εἰσὶ καὶ τῶν καθ' ἕκαστον*“. Das „Werk“ der Einsicht, sofern dieses die ganze Vernunftthätigkeit befasst, kann Aristoteles nicht einmal der *αἴσθησις* vergleichen, geschweige Wahrnehmung nennen, denn das wäre ein völlig zweckloses Spiel mit ganz heterogenen Begriffen. Eine Subreption ist ferner die Behauptung: „Fest stand überhaupt, dass das Letzte (*ἔσχατον*) der Wissenschaft nicht zugänglich sei, sondern nur der unmittelbaren Wahrnehmung (*αἴσθησις*). Allgemein also ist der Satz: wo *ἔσχατον*, da *αἴσθησις*.“ Es scheint als wenn Teichmüller ein dunkles Gefühl von diesem Fehlgriff gehabt hat, denn unmittelbar anknüpfend zeigt er uns wie weise Aristoteles es eingerichtet um den Leser vor einem logischen Fehlschluss zu bewahren. Es steht nicht da, dass es vom Letzten „nur unmittelbare Wahrnehmung“ gebe, es ist durchaus falsch zu sagen „der Satz ist allgemein: wo *ἔσχατον*, da *αἴσθησις*“, sondern nur von einigem Letzten giebt es auch Wahrnehmung, nur einiges *ἔσχατον* fällt unter die *αἴσθησις*.

Schon in der Unterscheidung der *φρόνησις* von der *ἐπι-*

στήμη fügt Aristoteles, das Object der ersteren, das ἔσχατον, näher bestimmend hinzu *τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον*. Nur das *ἔσχατον* welches zugleich ein *πρακτόν* ist, kann Gegenstand der *φρόνησις* sein, während allerdings die Wissenschaft sich auf keinerlei *ἔσχατον* beziehen kann weil sie vermittelnde Erkenntniss ist. Hierauf charakterisirt Aristoteles den *νοῦς* als: *τῶν ὅρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος.* Man braucht nur auf die andere Seite hinüberzusehen um zu erkennen, was unter den *ὅροι ὧν οὐκ ἔστιν λόγος* zu verstehen ist. Cap. 12 heisst es: *καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ᾽ ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος.* Die *ἔσχατα* als *πρῶτοι ὅροι* sind n i e Erkenntnisse der Wahrnehmung, weil sie *καθόλου* sind. Nur das *ἔσχατον* als das *καθ᾽ ἕκαστον* fällt unter die Wahrnehmung: *ἡ μὲν γὰρ καθόλου δόξα, ἡ δ᾽ ἑτέρα περὶ τῶν καθ᾽ ἕκαστά ἐστιν, ὧν ἄσθησις ἤδη κυρία.* Wenn nun drittens Aristoteles sagt die *φρόνησις* sei dem *νοῦς* entgegengesetzt, sofern sie auf das Letzte gehe davon es keine Wissenschaft giebt sondern Wahrnehmung, so leuchtet die eine Seite des Gegensatzes sofort ein, nämlich die Thatsache, dass die Einsicht nicht auf das *ἔσχατον* als *πρῶτοι ὅροι* geht, denn hiervon giebt es zwar keine Wissenschaft aber auch keine Wahrnehmung, und das Letztere wird erfordert. Ein Theil der Objecte des *νοῦς*, ein Theil der *ἔσχατα*, die *πρῶτοι ὅροι*, sind aus derjenigen Thätigkeit der Einsicht, um welche es sich hier handelt, ausgeschlossen. Damit ist aber auch der Satz Teichmüllers: „wo *ἔσχατον*, da *αἴσθησις* (*ἡ δὲ φρόνησις*) *τοῦ ἐσχάτου οὗ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη ἀλλ᾽ αἴσθησις*“ als Subreption dargethan. Wie freilich auch in der anderen Function des *νοῦς* in der Auffassung der *ἔσχατα καὶ καθ᾽ ἕκαστα*, wonach der *νοῦς* selbst *αἴσθησις* genannt wird, sich ein Gegensatz aufweisen lässt zur Thätigkeit der *φρόνησις*, deren Object ebenfalls ein *ἔσχατον καὶ καθ᾽ ἕκαστον* ist, und noch dazu ebenfalls Object der Wahrnehmung sein soll, —

das ist die Frage um welche es sich eigentlich handelt, und sie fällt zusammen mit der Frage was unter der *αἴσθησις* hier zu verstehen sei. Hierauf giebt uns keiner der Exegeten Antwort, am wenigsten Teichmüller der nun auf Grund der Subreption zu jener ominösen Classification schreitet. „Nun ist das Letzte aber nicht gleichartig. Darum kann auch die entsprechende *αἴσθησις* nicht gleichartig sein. Damit man nun nicht etwa, wenn die *φρόνησις* auf das *ἔσχατον* geht und die *αἴσθησις* auf das *ἔσχατον* geht, in der zweiten Figur bejahend schliesse, wodurch die *φρόνησις* mit der sinnlichen Wahrnehmung identificirt werden würde: so bemerkt er sofort, d a s s e r h i e r *αἴσθησις* a l s g e n u s v e r s t a n d e n w i s s e n will, in dem man verschiedene Arten unterscheiden könne. Und so scheidet er zunächst die s i n n l i c h e Wahrnehmung ab: *οὐχ ἡ τῶν ἰδίων.*“ Man sucht vergeblich nach dem „h i e r“ wo die „*αἴσθησις* a l s g e n u s v e r s t a n d e n“ werden soll. Die *αἴσθησις* von welcher nach Teichmüller der Satz gilt „wo *ἔσχατον* da *αἴσθησις*“, wird ja schon dadurch als Art bezeichnet, dass sie die Bestimmung erhält *οὐχ ἡ τῶν ἰδίων.* Von einer Gattung ist hier also überhaupt nicht die Rede, also auch von keiner Eintheilung, sondern es werden nur Arten erwähnt, und zwar gilt von der *αἴσθησις τῶν ἰδίων* das Vorhergesagte nicht. Teichmüller bemüht sich denn auch nur in seinen neuen Arten die Geltung des Satzes „wo *ἔσχατον* da *αἴσθησις*“ nachzuweisen. Zunächst von der sogenannten mathematischen Wahrnehmung.

Wir wissen von dieser Wahrnehmung natürlich überhaupt nicht ob sie Aristoteles jemals mathematische Wahrnehmung genannt hätte, vielmehr ist das sehr unwahrscheinlich, sondern wir haben nur den einen Satz: „*οἵᾳ αἰσθανόμεθα ὅτι τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἔσχατον τρίγωνον· στήσεται γὰρ κἀκεῖ*“. Dass jene Wahrnehmung nicht die Wahrnehmung *τῶν κοινῶν* ist, mit welcher wir allerdings Figu-

ren wahrnehmen, erhellt schon daraus dass diese ganz an die ἄσθησις τῶν ἰδίων gebunden ist, vor allem aber weil die αἴσθησις τῶν κοινῶν uns zwar ein Dreieck wahrnehmen lässt, aber niemals die Erkenntniss enthält: ὅτι τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἔσχατον τρίγωνον, welche schon ein Urtheil über das Dreieck einschliesst. Dagegen ist Teichmüllers Bemerkung: „Ausserdem deutet die Bezeichnung ὅτι τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἔσχατον τρίγωνον entschieden darauf hin, dass nicht ein als Dreieck figurirter wirklich sichtbarer oder tastbarer Körper, also kein αἰσθητόν im eigentlichen Sinne, und daher nicht die αἴσθησις τῶν κοινῶν gemeint sei, sondern das Dreieck, welches die geometrische Construction entwirft", schon ganz vom Uebel und schiesst über den Text weit hinaus. Zunächst ist bei so feinen Distinctionen der Ausdruck „αἰσθητόν in eigentlichem Sinn" ganz ungehörig, da Teichmüller hiermit nicht die αἴσθησις τῶν ἰδίων meint, sondern die τῶν κοινῶν und κατὰ συμβεβηκός eingeschlossen denkt. Wird der Unterschied von eigentlicher und uneigentlicher Wahrnehmung statuirt, so wird die Eintheilung des Begriffes Wahrnehmung recht eigentlich aufgehoben und der wahre Sachverhalt erkennbar, da doch Niemand einen Begriff in einen eigentlichen und uneigentlichen eintheilen, sondern man mit Aristoteles den Begriff eintheilen, das Wort aber wo gehörig in bildlichem Sinn gebrauchen wird. Abgesehen hiervon ist der Satz unbegründet. Es ist in keiner Weise angedeutet, dass Aristoteles den Gegensatz von sichtbarer Figuration und geistiger Analyse im Auge hat. Die Wahrnehmung, dass das Dreieck das Letzte ist, macht der welcher eine sichtbare Figur durch Zeichnung zerlegt ebensogut wie der geistig Analysirende. Der Aristotelische Satz gilt ganz allgemein, und deshalb so wenig speciell nur für die geistige, wie Teichmüller will, als allerdings auch nicht nur für die sichtbare Zerlegung. Das Letztere müsste aber der Fall sein nicht nur wenn unter jener αἴσθησις die αἴσθησις τῶν κοινῶν, sondern auch wenn die κατὰ συμβεβηκός gemeint wäre. Unter bestimmten Umständen, nämlich bei sichtbarer Zerlegung, kann jene Wahrnehmung allerdings κατὰ συμβεβηκός sein. Ich kann das Dreieck sinnlich sehen und dabei erkennen, dass es das letzte Element in der mathematischen Analyse ist, wobei Letzteres eben eine αἴσθησις κατὰ συμβεβηκός wäre. An der sogenannten mathematischen Wahrnehmung und nicht an der φρόνησις hätte Teichmüller den Beweis liefern müssen, dass die αἴσθησις κατὰ συμβεβηκός auszuscheiden sei, denn erst von jener Wahrnehmung aus haben wir ein Recht auf den Charakter der anderweitigen zu schliessen, welche ihr ähnlich aber nicht gleich sein soll. Die Möglichkeit dass jene Wahrnehmung κατὰ συμβεβηκός sei, lässt sich nicht abweisen, wohl aber die Nothwendigkeit, da Aristoteles nicht von einer bestimmten sichtbaren Figur spricht, wie er das thun müsste wenn er die αἴσθησις κατὰ συμβεβηκός im Auge hätte. Es muss Teichmüller natürlich sehr stören, dass Aristoteles für die neue Art der Wahrnehmung, die ja nach Teichmüller gerade im Unterschiede von den alten Arten überall sein soll wo ein ἔσχατον ist (wo ἔσχατον da αἴσθησις), nur ein ganz bestimmtes ἔσχατον nämlich „ὅτι τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἔσχατον τρίγωνον" als Object nennt. Das geht selbstredend nicht an, wenn es sich um eine ganz neue Art handelt; die müsste mehr können: Was nun diese Auffassung betrifft, so will Trendelenburg „sich die aufgegebene Figur verwirklicht denken und sie in ihre Bedingungen zergliedern, um die Mittel der Construction zu finden". Er meint: „man gehe in der Zergliederung so weit, bis von Mittel zu Mittel die erste Ursache, die letzten Elemente der Erzeugung erreicht sind". Und „dieser Rückgang bis zu dem Punkt, wo der Gedanke stehen bleibt, damit da zur Ausführung Hand angelegt werde, sei in der zu erklärenden Stelle mit στήσεται γὰρ κἀκεῖ ausgedrückt. Man

werde in der Zergliederung bei dem Dreieck als der einfachsten und construirbaren Figur stehen bleiben“. Man meint nach diesem Referat wirklich Trendelenburg habe sich das so „denken wollen“, Trendelenburg habe das so „gemeint“. Von Trendelenburgs Meinungen abzuweichen kann ja wohl unter Umständen ein Verdienst sein, und jeder Leser ist gewiss gern bereit auch Teichmüller ein solches einzuräumen. In der That stammen auch einige Worte von Trendelenburg her, aber nur die ganz selbstverständlichen, gleichgültigen, auch einige schiefe. Der ganze Gedankengang aber ist bei Trendelenburg ein Referat, oft ein wörtliches, aus Aristoteles; und Trendelenburg „meint“ garnichts, will sich garnichts „denken“, als was an der Stelle steht, oder unzweifelhaft abfolgt, die er citirt, auf die er wiederholt zurückverweist, nämlich in Eth. *γ*. 5. Trendelenburg brauchte die Stelle nicht einmal aufzusuchen, denn Aristoteles weist zwei Zeilen tiefer selbst durch die Unterscheidung des *βουλεύεσθαι* und *ζητεῖν* dahin zurück wo der eine Begriff entwickelt, der andere mit ihm verglichen wird. Wenn man in Eth. ζ. 9. die Angabe findet „*ὅτι ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἔσχατον τρίγωνον*“, so ist die Frage nothwendig: was sind das für mathematische Untersuchungen in denen das Dreieck das Letzte ist, bei dem man stehen bleibt? Darauf antwortet Aristoteles und nicht Trendelenburg Eth. *γ*. 5: Der Berathschlagende scheint in der erwähnten Weise zu suchen und zu analysiren wie man es mit dem Diagramma macht. Die erwähnte Weise ist, dass er den Zweck auf seine Bedingungen zurückführt bis er zur letzten hinab gelangt. Da es sich hier nur um die Analyse handelt, so geht sie natürlich nur fort bis sie zum letzten Elemente kommt (*ἕως ἂν ἔλθωσιν ἐπὶ τὸ πρῶτον αἴτιον, ὃ ἐν τῇ εὑρέσει ἔσχατόν ἐστιν*). Wenn sie nur so weit geht, bleibt sie wohl auch dabei stehen; sie setzt mithin das Bewusstsein voraus dass es das Letzte ist, und das nennt Eth. ζ. 9,

eben Wahrnehmung. Dass wir mithin an Eth. *γ*. 5 eine durchaus maassgebende Parallelstelle haben, ist eine ganz unbezweifelbare Thatsache. Aber freilich legt eine solche Parallelstelle der Interpretation mehr Zügel an als eine „Meinung“ Trendelenburgs. Teichmüller, der nur Trendelenburg bekämpft, sagt daher: „Dies scheint mir aber nur die eine Möglichkeit der Erklärung zu sein; denn das *ἔσχατον* ist ja eine Gränze *ἐπ᾽ ἀμφότερα* und nicht bloss nach der Seite der Principien der Construction hin, wie Trendelenburg es schön ausgeführt hat, sondern auch nach der Seite des Resultats gelangt man an ein *ἔσχατον*, welches nicht mehr durch Calcül (*λόγος*) zu behandeln, sondern unmittelbar aufgefasst werden muss. Es scheint mir daher gefordert, das Resultat wie die Principien mit der geometrischen *αἴσθησις* als das *ἔσχατον* ergreifen zu lassen; denn die Analyse, die ja doch zuletzt in den synthetischen Weg umbiegen muss, hat so lange zu schliessen und mit wissenschaftlichen Sätzen zu operiren, bis da durch die gewünschte Construction gewonnen ist z. B. eines Dreiecks oder Kreises; dieses aber als ein Letztes gehört dann zu dem, *ὧν οὐκ ἔστιν λόγος* und *οὗ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη, ἀλλ᾽ αἴσθησις* d. h. nicht die sinnliche, sondern die mathematische“. Damit ist also der Nachweis für die Subreption „wo *ἔσχατον* da *αἴσθησις*“ durch Teichmüller wenigstens für die sogenannte mathematische Wahrnehmung angeblich gegeben; in Wahrheit aber ist hier eine sehr missliche Consequenz gezogen aus dem incorrecten Wortlaut des Trendelenburgschen Referats. Trendelenburg interpretirt den Satz „*ὁ γὰρ βουλευόμενος ἔοικε ζητεῖν καὶ ἀναλύειν τὸν εἰρημένον τρόπον ὥσπερ διάγραμμα*“, nicht ganz richtig wenn er sagt: „Die Aufgabe, welche der Kluge im Handeln zu lösen hat, gleicht einer analytischen Aufgabe der Geometrie.“ Es ist ungenau. Der Kluge (wohl *βουλευόμενος*) muss zwar dasselbe thun was die analytische Aufgabe der

Geometrie enthält, nämlich analysiren; aber er muss mehr als dieses, seine Aufgabe ist die Handlung, die jenseits der Analyse liegt, ihr entspricht die synthetische Aufgabe der Geometrie, von dieser aber ist im *ἀναλύειν* des *διάγραμμα* nicht die Rede. Trendelenburg vermischt die specifische Differenz der Begriffe, indem er das Beispiel unbefugter Weise weiter ausführt: „Man denkt sich die aufgegebene Figur verwirklicht und zergliedert sie in ihre Bedingungen, um die Mittel der Construction zu finden.“ Dieses hat, obwohl Teichmüller gerade hiergegen opponirt, allem Anscheine nach seinen Gedanken provocirt. Wenn man eine analytische Aufgabe hat, so braucht man sich garnichts verwirklicht zu denken, denn die Aufgabe enthält bereits das Object der Analyse. Auch liegt in der analytischen Aufgabe gar keine Forderung der Construction enthalten, sondern sie wird in der Zergliederung selbst gelöst durch Auffinden des letzten Elementes. Die Construction ist eine neue Aufgabe, sie ist nicht analytisch, sie gehört auch nicht dahin wo nur von der Analyse die Rede ist. Trendelenburg hat natürlich aus diesen Abschweifungen keine weiteren Consequenzen gezogen, sondern die Analyse und das Schlussglied allein betont. Teichmüller dagegen meint, die Analyse müsse doch einmal in die Synthese umbiegen! Wie macht die Analyse das? Sie kann wohl aufhören, sie kann am Ende sein; aber umbiegen, in den synthetischen Weg einbiegen, das kann sie nicht. Bei Teichmüller geht die Analyse, nachdem sie auf ihrem Wege zu Ende gekommen ist, und dann umgebogen ist, nun ruhig auf dem synthetischen Wege weiter: „Denn die Analyse, die ja doch zuletzt in den synthetischen Weg umbiegen muss, hat solange zu schliessen und mit wissenschaftlichen Sätzen zu operiren, bis dadurch die gewünschte Construction gewonnen ist.“ Nun wenn Teichmüller uns nachgewiesen hat, wie man analytisch eine Construction zu Wege bringt, dann mag es auch mit dem Satze

„wo *ἔσχατον* da *αἴσθησις*“ seine Richtigkeit haben; bis dahin aber haben wir uns an das eine *ἔσχατον* zu halten, welches Aristoteles namhaft macht, indem er auf die Analyse uns allein auf diese verweist. Niemand wird bei dem Satze, *οἵᾳ αἰσθανόμεθα ὅτι τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἔσχατον τρίγωνον· στήσεται κἀκεῖ* daran denken, dass in einem vereinzelten Falle vielleicht eine mathematische Aufgabe auf die Construction eines Dreiecks gehen könnte, sondern jedermann hat das analytische Verfahren im Auge das die mannigfachsten und complicirten mathematischen Gestaltungen auf die einfachste Figur, auf das Dreieck herabführt. Nur letzteres wird denn auch von der Parallelstelle Eth. *γ*. 5 bezeugt. Von einem Letzten in der mathematischen Construction zu reden ist überhaupt nicht im Allgemeinen, sondern höchstens bei einer einzelnen Aufgabe, möglich. Es giebt kein bestimmtes Letztes, oder nur wenig feststehende Formen für die Construction, wie das allerdings von der Analyse gilt; sondern jene geht ins Unendliche fort, findet nie ein Letztes, wenn es ihr nicht schon zu Anfang vorgeschrieben ward. Zudem ist über die umfassende Bedeutung welche Teichmüller jener Wahrnehmung zuertheilt, das eigentliche Wesen derselben verkannt. Dieses besteht nicht darin, dass sie mathematische Figuren aufzufassen vermag, mögen diese nun das Dreieck als erstes Element, oder Dreieck und Kreis als Resultate der Construction sein, nicht darin, dass sie **das** Letzte erkannt, sondern darin dass sie eine beliebig, denkend oder sinnlich, aufgefasste Form, hier das Dreieck, **als** das Letzte, *ὅτι ἔσχατον*, bezeichnet.

Teichmüller hat diesen ganz bestimmten, scharf ausgeprägten Gedanken völlig verflüchtigt indem er jene Wahrnehmung als identisch mit dem mathematischen Denken auffasst. „Obgleich diese mathematische Anschauung nun nicht mehr sinnlich ist, nicht mehr von der Existenz des Objectes abhängt, sondern sich schon als eine Art Denken des All-

gemeinen beliebig wann, frei vollziehen kann", — man sollte nun, da Teichmüller zudem durch eine Parallelstelle zeigt, dass diese Eigenschaften der Wissenschaft gerade im Gegensatze zur Wahrnehmung zu kommen, erwarten, er werde seine Verwunderung darüber aussprechen, dass Aristoteles doch noch am Namen αἴσθησις festhält, — anstatt dessen hört man, dass es des Uebersinnlichen noch längst nicht genug sein soll. Obgleich jene angeblich mathematische Wahrnehmung „nicht mehr sinnlich ist" und „dem Aristoteles schon mehr als die Wahrnehmung der sinnlichen Gegenstände das Wesen der φρόνησις anzudeuten" scheint, so scheint sie ihm aber doch selbst noch zu verwandt mit derselben zu sein. „Er nimmt sie deshalb nur zum Vergleich, um sie sofort wieder zurückzustossen und die φρόνησις dadurch eine Stufe höher zu heben."

Aber sinnlich ist jene ja schon ganz und gar nicht mehr; und doch soll sie dem Aristoteles zu verwandt mit der sinnlichen erscheinen! Worin kann denn diese Verwandtschaft bestehen? Was sollte sich denn Aristoteles wohl dabei gedacht haben? Er scheint allem Anscheine nach mehr durch moralische Affecte als durch klare Gedanken geleitet worden zu sein. Die eine stösst er zurück, nicht um ihrer selbst willen, um ihrer sinnlichen Verwandtschaft willen; die andere soll noch höher, eine ganze Stufe höher, ins Uebersinnliche hinein!

In dem Texte der Grundstelle, aus der alle diese Distinctionen gefolgert werden, findet sich nun allerdings weder von diesem Abscheu gegen die Sinnlichkeit noch von dem Enthusiasmus für das Uebersinnliche eine Spur, sondern es heisst einfach: ἀλλ᾽ αὕτη μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις, ἐκείνης δ᾽ ἄλλο εἶδος. Fasst man den Wahrnehmungscharakter, den jene αἴσθησις noch zu wenig eingebüsst hat um mit der φρόνησις in eine Beziehung gesetzt zu werden, als die Sinnlichkeit auf, so widerstreitet das

dem Texte, der dieses Moment nicht enthält, und ebenso der Ansicht Teichmüllers, nach der auch schon die mathematische Wahrnehmung nicht mehr sinnlich sein soll. Fasst man die mathematische Wahrnehmung mit Teichmüller bereits als freies Denken, so ist gar nicht abzusehen wie die specifische Differenz, die sie und die phronetische αἴσθησις trennt, darin bestehen kann, dass jene μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις ist. Die specifische Differenz eben, auf welche die ganze Stelle abzweckt, geht trotz aller Classificirungsversuche und vielleicht eben durch dieses Bestreben Teichmüllers unrettbar verloren. Oder sollte diese etwa in der letzten Folgerung Teichmüllers zu suchen sein? Es heisst: „Darum (doch wohl um der Stufe willen die sie über der mathematischen steht?) kann auch zweitens die phronetische αἴσθησις nicht etwa die sinnliche αἴσθησις κατὰ συμβεβηκός bedeuten." Sollte das ganze Resultat in der Thatsache liegen, dass die mathematische Wahrnehmung zwar κατὰ συμβεβηκός sein kann, dieses aber nicht zu sein braucht, während die phronetische dieses nicht sein kann? Es gewinnt fast diesen Anschein wenn Teichmüller schon vorher nur die Identität der mathematischen und der αἴσθησις τῶν κοινῶν und die Identität der phronetischen und der αἴσθησις κατὰ συμβεβηκός zu negiren unternahm. Nun jedenfalls wäre dieses die müssigste Betrachtung, welche Aristoteles an jenem Orte überhaupt nur hätte anstellen können, und wir dürfen mithin auch Teichmüller jene Ansicht nicht zumuthen, umsoweniger als er uns in den Stand setzt mit seinem Schlussgedanken ganz übereinzustimmen. Teichmüller weist nämlich die Möglichkeit, dass die phronetische Wahrnehmung αἴσθησις κατὰ συμβεβηκός sein sollte, mit der Thatsache zurück, dass der Gegenstand der φρόνησις „nicht das Wirkliche, sondern das Zukünftige und Mögliche ist." Damit stellt sich Teichmüller auf denjenigen streng begrifflichen Boden von dem die ganze

Untersuchung hätte anheben müssen, indem sie die Frage aufwarf: wie kann das Object der φρόνησις als Zukünftiges und Mögliches ein Object der Wahrnehmung sein? Ein Zukünftiges ist das Object der φρόνησις nur als Handlung, und zwar nur dadurch, dass jene die bewegende Ursache ist. Damit ist der Schwerpunkt an einen ganz anderen Ort verlegt und die unweigerliche Consequenz dieser richtigen Erkenntniss Teichmüllers ist, dass seine lediglich auf den Erkenntnissinhalt bezogenen Distinctionen mindestens durch Eth. ζ. 9 nicht veranlasst sein können.

cc. Das Object der Einsicht.

Die Frage auf deren Lösung es ankommt ist: Was kann die Thätigkeit der φρόνησις mit der αἴσθησις gemein haben?

Es ist zunächst zu unterscheiden zwischen der eigenthümlichen Aufgabe der Einsicht und den Bedingungen, unter denen sie jene ihre Aufgabe allein zu erfüllen vermag [1]). Die Bedingungen können zweifach sein. Sie können entweder äussere, von der Thätigkeit der Einsicht vorausgesetzte sein, als conditio sine qua non ihres Eintretens; sie können andererseits Bedingungen sein, welche diese Thätigkeit selbst enthalten muss, um ihr Ziel zu erreichen. Zu den Ersteren gehört, wie ich anlässlich der Berathschlagung erwähnte, der auf ein bestimmtes Object gerichtete Wille;

1) Dieser Unterschied ist meist gänzlich übersehen worden, und namentlich durch das scholastische Schematisiren wurde der Begriff der φρόνησις in Folge zu einem wahren Unding. An Stelle der einen und ausschliesslichen Aufgabe, die jeder Vernunftthätigkeit zum Ausdruck ihres Wesens dient, traten, indem die Bedingungen dem Zweck coordinirt wurden, die opera prudentiae. Primum est recte consultare, secundum recte judicare, tertium praecipere et exequi. Alsdann folgen die duodecim proprietates ipsius consilii. Dieses unerquickliche Gerede findet man überall wieder. Natürlich lag es denn nahe auch in der Einsicht eine Erkenntnissthätigkeit zu sehen und, wie das noch heute üblich, den praktischen Charakter zu verkennen.

ohne ihn tritt eine Berathschlagung nie ein. Die Letzteren können, da die Einsicht eine Vernunftthätigkeit ist, nur in Erkenntnissen und in einer bestimmten Verknüpfung derselben bestehen. Nur mit der Letzteren haben wir es zunächst zu thun, da es sich um die Definition der Einsicht selbst handelt. Obwohl Beides, die Erkenntnisse wie die Verknüpfung derselben, nur Bedingungen für die Lösung der eigentlichen Aufgabe der Einsicht sind, so werden sie doch zu dieser eine verschiedenartige Stellung haben, je nachdem sie eine nähere oder entferntere Beziehung zu ihr enthalten. Es ist selbstredend dass die Erkenntnisse, welche von der Verknüpfung bereits vorausgesetzt sind, der Lösung der Aufgabe ferner stehen als die Verknüpfung selbst. Die Art der Verknüpfung wird daher auch schon mehr für die Aufgabe der Einsicht charakteristisch sein als die Erkenntnisse es sind, welche verknüpft werden sollen. Die Aufgabe bestimmt die Art des Vernunftverhaltens [1]), die Art des Vernunftverhaltens bestimmt den Erkenntnissinhalt, oder die Art der zu verknüpfenden Kenntnisse.

Ist nun aber die Aufgabe, oder die charakteristische Eigenthümlichkeit der Einsicht, noch nicht bekannt, sondern erst der Zielpunkt der Definition, so wird sich naturgemäss dasjenige Element zum Ausgangspunkte der Betrachtung empfehlen, welches am wenigsten der Einsicht eigenthümlich, einen Berührungspunkt mit anderen Vernunftthätigkeiten darbietet, nämlich der Erkenntnissinhalt. Die Definition hebt daher mit diesem an, geht in Folge zur Bestimmung der verknüpfenden Vernunftthätigkeit über und schliesst mit der Charakteristik der eigenthümlichen Function der Einsicht selbst. Diesen Gedankengang repräsentirt Eth. N. ζ. VIII. 1141. b. 8 — 1142. 23; IX. 1142. 23 — b. 34; X. 1142. b. 34 — 1143. 25; und Cap. XI. 1143. 25 — b. 17

1) Eth. N. ζ. 1139. 8: πρὸς γὰρ τὰ τῷ γένει ἕτερα καὶ τῶν τῆς ψυχῆς μορίων ἕτερον τῷ γένει τὸ πρὸς ἑκάτερον πεφυκός.

knüpft, nach einer zusammenfassenden Vergleichung der besprochenen Begriffe, wieder an den Ausgangspunkt an, und liefert damit der letzten, das ganze sechste Buch schliessenden Betrachtung, in der vergleichenden Werthschätzung der *φρόνησις* und *σοφία*, ihr Thema. Die Anordnung des Ganzen wie die Durchführung der Gedanken im Einzelnen ist streng logisch. Dass sie nicht auf den ersten Blick durchsichtig ist, bringt die Schwierigkeit der Distinctionen mit sich und ist andererseits bedingt durch die Eigenthümlichkeit des Aristotelischen Räsonnements welches, wie seine Naturphilosophie es über der Fülle der Beobachtung zu keiner Systematik bringt, den Reichthum vergleichender Betrachtungen nicht zu Gunsten des Schema einschränkt. Die Schwierigkeit systematisirender Reproduction wird nur durch den Genuss, den der lebendige Gedanke gewährt, überboten.

αα. Der Erkenntnissinhalt der Einsicht.

Der Erkenntnissinhalt ist das für die Einsicht am wenigsten charakteristische Element; denn da derselbe nur den einen Unterschied darbieten kann, dass die Erkenntnisse entweder allgemeine oder auf das Einzelne bezogene Urtheile sind, so muss die Einsicht wenigstens eine oder die andere dieser Kenntnissarten mit sämmtlichen anderen Vernunftthätigkeiten, beide vielleicht mit einigen derselben, gemeinsam haben, da diese nicht inhaltslos gedacht werden können. Soll nun der Erkenntnissinhalt abhängig sein von der Art der ihn verknüpfenden Vernunftthätigkeit, so wird diese insoweit anticipirt werden müssen, als sie jenen, für die Einsicht und vielleicht auch für verwandte Begriffe, im Unterschiede von anderweitigen bestimmt.

Die Unterscheidung der Einsicht von der Weisheit rücksichtlich des Erkenntnissinhaltes, beginnt daher mit der Angabe des Gattungsbegriffes, der in der Einsicht wirksamen

verknüpfenden Vernunftthätigkeit, und bestimmt von ihm aus den Erkenntnissinhalt, nicht ohne anzugeben dass jener Gattungsbegriff, der hierzu zwar ausreicht, in der Einsicht selbst eine nähere Bestimmung gewinnt, welche erst das Thema eines kommenden Capitels, desjenigen über die *εὐβουλία* wird. — Während die Weisheit die Allgemeinsten Erkenntnisse des Verstandes und der Wissenschaft enthält, das Göttliche, Staunenswerthe, Erhabene zu ihrem Gegenstande wählt, und alles Andere hierüber aus dem Auge verliert, „hat es die Einsicht mit menschlichen Angelegenheiten zu thun und zwar mit solchen in Bezug auf die es eine Berathschlagung giebt; denn ein richtiges Berathschlagen sprechen wir vor Allem dem Einsichtigen zu, niemand aber berathschlagt über das Ewige, noch über derlei was nicht zu irgend einem Ziele hinführt, nämlich zu einem durch Handlung zu verwirklichenden Guten. Der Wohlberathene schlechthin ist der, welcher unter den Handlungen, der dem Menschen am meisten Zuträglichen schlussmässig nachtrachtet“ [1]). Unmittelbar aus dem Charakter der Einsicht als berathschlagender Thätigkeit, folgt die Bestimmung ab, welche sie bezüglich des Erkenntnissinhaltes von der Weisheit begrifflich unterscheidet: „Die Einsicht bezieht sich nicht nur auf das Allgemeine (wie die Weisheit), sondern sie muss auch das Einzelne kennen, denn sie ist praktisch, die Handlung aber findet im Gebiete des Einzelnen statt“ [2]).

Es finden sich in dieser Angabe drei verschiedene Vor-

---

1) Eth. N. ζ. 1141. b. 8: ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ περὶ ὧν ἔστι βουλεύσασθαι· τοῦ γὰρ φρονίμου μάλιστα τοῦτ᾽ ἔργον εἶναί φαμεν, τὸ εὖ βουλεύεσθαι, βουλεύεται δ᾽ οὐθεὶς περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδ᾽ ὅσων μὴ τέλος τί ἐστι, καὶ τοῦτο πρακτὸν ἀγαθόν. ὁ δ᾽ ἁπλῶς εὔβουλος ὁ τοῦ ἀρίστου ἀνθρώπῳ τῶν πρακτῶν στοχαστικὸς κατὰ λογισμόν.

2) b. 14: οὐδ᾽ ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ᾽ ἕκαστα γνωρίζειν· πρακτικὴ γάρ, ἡ δὲ πρᾶξις περὶ τὰ καθ᾽ ἕκαστα.

stellungen. Zweien davon kommt das Gemeinsam zu, dass sie Kenntnisse sind. Vom Allgemeinen kann es selbstverständlich nur eine Erkenntniss geben, und das *γνωρίζειν τὰ καϑ' ἕκαστα* ist als Erkennen durchaus von der *πρᾶξις*, dem dritten Begriff des Satzes, und dem *πρακτική* unterschieden. Als buleutische Thätigkeit ist die Einsicht schon als praktisch bezeichnet, denn berathschlagt wird nur über die Handlungen [1]). Als praktische Vernunftthätigkeit hat sie die *πρᾶξις* zu ihrem Zwecke, die Handlung ist daher ihre eigenthümliche Aufgabe. Gegenüber dieser Aufgabe sind die zwei postulirten Erkenntnissarten nur Mittel, durch welche jene erreicht wird. Will man handeln, so muss man jene Erkenntnisse besitzen, aber weder aus dem Besitz allgemeiner Einsichten, noch aus den Urtheilen über den Einzelfall folgt, dass man handelt. Der Zweck postulirt die Mittel, welche ihn erreichen lassen, jene Kenntnisse aber sind auch ohne abfolgendes Handeln denkbar.

Die Kenntniss des Allgemeinen wird als Berührungspunkt der Einsicht und Weisheit vorausgesetzt, wenn der Unterschied beider dahin angegeben wird, dass die Einsicht nicht **nur** das Allgemeine, sondern **auch** das Einzelne zu kennen habe. In der That involvirt denn auch die vorausgehende Bestimmung der Einsicht, als *κατὰ τὸν λογισμὸν στοχαστική*, wie auch der Begriff der Berathschlagung jene Gemeinsamkeit; denn ohne allgemeine Begriffe ist ein *λογισμός* nicht möglich. Jede Vernunftthätigkeit schliesst ohnehin allgemeine begriffliche Erkenntniss ein, und schon Cap. 5 wurde eine solche im Zweckbegriffe für die Einsicht erfordert, worunter die mittelalterliche Auslegung mit Recht die allgemeinen ethischen Gesetze versteht [2]).

---

1) Eth. N. γ. 5. 1112. b. 32: ἡ δὲ βουλὴ περὶ τῶν αὑτῷ πρακτῶν. vgl. 1141. b. 8.

2) An Fragen und Antworten fehlt es in den mittelalterlichen Disputationen und Commentaren über die Einzelfragen nie; aber so grundlos jene

Die Nothwendigkeit der Kenntniss des Einzelnen dagegen bildet die specifische Differenz zwischen dem Erkenntnissinhalt der Einsicht und Weisheit, und muss als solche in der Definition jenes Begriffes betont werden. Aristoteles beleuchtet diese Nothwendigkeit der Kenntniss des Einzelnen durch den Hinweis auf das Handeln des Erfahrenen. Diese treffen es oft richtiger als die Männer der Wissenschaft, weil sie in der Sphäre, in welcher die Handlung vor sich gehen muss, im Einzelnen orientirt sind. Sofern die Einsicht also auf das Handeln abzweckt muss sie jene Bedingung erfüllen. Sie muss entweder Beides, das Allgemeine und das Einzelne kennen, oder wenn das nicht der Fall ist, so hat man der Kenntniss des Einzelnen den Vorzug zu geben: „denn auch in diesem Gebiete wird es wohl eine leitende Wissenschaft geben“ [1]), von welcher man (so ist zu ergänzen) die allgemeinen Begriffe entlehnen kann, während mangelnde Erfahrung durch nichts zu ersetzen ist. — Mit dem *καὶ ἐνταῦϑα*, welches eine ähnliche Thatsache in einem anderen Gebiete voraussetzt, nimmt Aristoteles das Problem aus Platons Politicus, von dem seine ganze Begriffsentwicklung ihre Anregung fand, wieder auf. Während es dort aber eine isolirte Frage der Politik war, tritt

---

meist aufgeworfen werden, so mechanisch erfolgen diese, eine sachlich tieferes Interesse befriedigen sie selten. So heisst es auch hier: Qu.: an prudentia non versatur circa universalia et singularia. Resp.: Versatur. Quia leges et praecepta humanarum operationum sunt universalia. Potius circa singularia. Nam prudentia est actionum humanarum directrix. Actio autem humana magis circa singularia quam circa universalia. Der letzte Satz, der nicht im Text steht, ist sinnlos.

1) Eth. N. ζ. 8. 1141. b. 16: διὸ καὶ ἔνιοι οὐκ εἰδότες ἑτέρων εἰδότων πρακτικώτεροι, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις οἱ ἔμπειροι· εἰ γὰρ εἰδείη ὅτι τὰ κοῦφα εὔπεπτα κρέα· καὶ ὑγιεινά, ποῖα δὲ κοῦφα ἀγνοοῖ, οὐ ποιήσει ὑγίειαν, ἀλλ' ὁ εἰδὼς ὅτι τὰ ὀρνίϑεια κοῦφα καὶ ὑγιεινὰ ποιήσει μᾶλλον. ἡ δὲ φρόνησις πρακτική· ὥστε δεῖ ἄμφω ἔχειν, ἢ ταύτην μᾶλλον, εἴη δ' ἄν τις καὶ ἐνταῦϑα ἀρχιτεκτονική.

sie uns hier als eine Abzweigung des allgemeinen ethischen Problems entgegen: wie verhalten sich die Allgemeinen Kenntnisse zu den Einzelurtheilen beim Handeln? In Bezug auf die Ethik ist diese Frage bereits eingehend Eth. N. β. 2. behandelt und muss hier, wo die dort begonnene Entwicklung zu dem Begriffe der *φρόνησις*, einer praktischen dianoetischen Tugend geführt hat, wieder aufgenommen werden, um ihre endgültige Fassung zu finden. Aber auch die parallele Erscheinung in der Politik haben wir bereits Eth. ε. 10. anlässlich des Psephisma erwähnt gesehen [1]), und die Angabe Capitel 5: „Zweck ist das Wohlhandeln selbst. Darum halten wir auch Männer wie Perikles, weil sie das Ihnen und den übrigen Menschen Zuträgliche zu erkennen vermögen, für Einsichtige; wie man denn überhaupt die Verwalter des Hauswesens und des Staates als solche ansicht", erfordert umsomehr eine nähere Erläuterung der Parallele von *φρόνησις* und *πολιτική*, als der Sprachgebrauch die Worte nicht richtig abgrenzte.

Die Behauptung, dass für die Einsicht das Erwerben von Erfahrungserkenntnissen in erster Instanz erforderlich ist, während sie die allgemeinen Grundsätze des Handelns von einer leitenden Wissenschaft entlehnen könne, die es doch auch in diesem Gebiete geben müsse, wird durch die Analogie mit dem politischen Handeln, das in den Psephismen einen an Bedeutung immer zunehmenden Bestandtheil des Attischen Staatslebens bildete, in deren Leitung ·recht eigentlich die Grösse des Perikles hervortrat, erläutert [2]).

---

1) vgl. S. 231.

2) Da es sich hier nicht um eine Conjectur speciell philologischen Charakters handelt, so wage ich der Ansicht *Rassows* (S. 45): „Jedenfalls hat der bezeichnete Abschnitt (nämlich derjenige über die „politische φρόνησις") ursprünglich nicht an dieser Stelle gestanden," entgegenzutreten. Die zwei Sätze, um deren willen ihm die „längere Besprechung der politischen φρόνησις zu mancherlei Bedenken Veranlassung giebt", sind, wie wir sehen werden, nicht so „höchst befremdend" wie es den Anschein hat. Der allerdings nothwendige engere Zusammenhang der zwei parallelen Gedanken Cap. 8 und 9 wird, wie ich gezeigt habe, schon durch die Aufhebung der falschen Capiteleintheilung hergestellt. Dass aber die Besprechung der politischen φρόνησις ganz hierher gehörig ist leuchtet sofort ein, wenn man dem Gedankenzusammenhange sorgfältig nachgeht.

Einsicht und Politik sind in der That (wie vorher behauptet worden) in gewissem Sinne die nämliche Fertigkeit, nur sind sie in der realen Erscheinung nicht das Nämliche. Die auf den Staat bezügliche Einsicht ist nämlich einerseits, eine gleichsam leitende, gesetzgeberische Einsicht, andererseits auf das Einzelne bezogen, und trägt als solche *κατ᾽ ἐξοχήν* den auch allgemeinen gebrauchten Namen *πολιτική* [1]).

Diese letztere ist praktisch und berathschlagend, denn das Psephisma ist als ein Aeusserstes (Einzelnes) eine Handlung. Darum sagt man auch von denen, die sich im Psephisma bethätigen, allein, dass sie Politik treiben; denn sie allein handeln wirklich, gleichsam selbst Hand anlegend. Ebenso ist diejenige Thätigkeit vorzugsweise Einsicht, welche sich auf den Einzelmenschen bezieht, und sie trägt in analoger Weise *κατ᾽ ἐξοχήν* den Namen Einsicht. Die sogenannte politische Einsicht ist dagegen zum Theil Hausverwaltungskunst, zum Theil Gesetzgebung, zum Theil Politik, und die Politik zerfällt wiederum in die berathschlagende und eine richterliche [2]).

---

1) Eth. N. ζ. 1141. b. 21: ὥστε δεῖ ἄμφω ἔχειν, ἢ ταύτην μᾶλλον. εἴη δ᾽ ἄν τις καὶ ἐνταῦθα ἀρχιτεκτονική. ἔστι δὲ καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ φρόνησις ἡ αὐτὴ μὲν ἕξις, τὸ μέντοι εἶναι οὐ ταυτὸν αὐταῖς. τῆς δὲ περὶ πόλιν ἡ μὲν ὡς ἀρχιτεκτονικὴ φρόνησις νομοθετική, ἡ δὲ ὡς τὰ καθ᾽ ἕκαστα τὸ κοινὸν ἔχει ὄνομα, πολιτική.

2) Eth. N. ζ. 8. 1141. b. 26: αὕτη δὲ πρακτικὴ καὶ βουλευτική· τὸ γὰρ ψήφισμα πρακτὸν ὡς τὸ ἔσχατον. διὸ πολιτεύεσθαι τούτους μόνους λέγουσιν· μόνοι γὰρ πράττουσιν οὗτοι ὥσπερ οἱ χειροτέχναι· δοκεῖ δὲ καὶ φρόνησις μάλιστ᾽ εἶναι ἡ περὶ αὐτὸν καὶ ἕνα. καὶ ἔχει αὕτη τὸ κοινὸν ὄνομα,

Es leuchtet ein, dass Aristoteles nur von demjenigen Begriffe der *πολιτική* sagen kann, dass er wesentlich mit der *φρόνησις* zusammenfalle, der mit dieser den berathschlagenden und praktischen Charakter gemeinsam hat. Die *πολιτικὴ κατ' ἐξοχήν* berührt sich mit der *φρόνησις κατ' ἐξοχήν* darin, dass beide berathschlagende, praktische Thätigkeiten sind, indem die eine auf die Handlung, die andere auf das Psephisma abzweckt, welches als Aeusserstes ebenfalls eine Handlung ist. In beiden Vernunftthätigkeiten kommt es darauf an, dass man im Gebiete des Einzelnen, in den Verhältnissen des vorliegenden concreten Falles, orientirt ist[1]. In beiden Fällen ist der Erfahrungsreichthum gleich sehr die Bedingung des Erfolges, und jener kann natürlich nicht überliefert, sondern muss persönlich erworben werden. Aristoteles dringt daher darauf, dass der praktische Staatsmann nicht nur mit den Bedürfnissen und Hülfsquellen seiner Heimath vertraut sein, sondern seine Kenntnisse auch über andere Staaten ausgebreitet haben müsse, um aus ähnlichen Bedingungen ähnliche Erfolge zu erzielen[2]. Die allgemeinen Grundsätze des sittlichen und staatlichen Lebens dagegen, sind als Norm und Schranke dem Politiker in der Gesetzgebung, jedem Einzelnen in der ethischen Doctrin gegeben, und können daher bei weitem leichter als die Erfahrung erworben, jenen leitenden Wissenschaften, der *ἀρχιτεκτονικὴ φρόνησις* jedes Gebietes, entlehnt werden. Es muss entschieden betont werden, dass

φρόνησις· ἐκείνων δὲ ἡ μὲν οἰκονομία, ἡ δὲ νομοθεσία, ἡ δὲ πολιτική, καὶ ταύτης ἡ μὲν βουλευτικὴ ἡ δὲ δικαστική.

1) Rhet. α. 4. 1359. b. 18: σχεδὸν γάρ, περὶ ὧν βουλεύονται πάντες καὶ περὶ ἃ ἀγορεύουσιν οἱ συμβουλεύοντες, τὰ μέγιστα τυγχάνει πέντε τὸν ἀριθμὸν ὄντα. — ὥστε περὶ μὲν πόρων τὸν μέλλοντα συμβουλεύσειν δέοι ἂ τὰς προσόδους τῆς πόλεως εἰδέναι τίνες καὶ πόσαι, ὅπως εἴτε τις παραλείπεται προστεθῇ καὶ εἴ τις ἐλάττων αὐξηθῇ κ. τ. λ.

2) 1360. 5: ἀπὸ γὰρ τῶν ὁμοίων τὰ ὅμοια γίγνεσθαι πέφυκεν.

Aristoteles hier seine begrifflich begründete Terminologie vom allgemeinen Sprachgebrauch unterscheidet, indem er nur die berathschlagende Thätigkeit des Staatsmannes *πολιτική*, und ebenso nur die Berathschlagung des Einzelnen *φρόνησις* genannt wissen will, während die *ἀρχιτεκτονικὴ φρόνησις* jedes Gebietes, den Namen nur in herkömmlichem Sinne trägt, wie Aristoteles ja wohl auch andere Wissenschaften *φρονήσεις* oder *τέχναι* nennt[1]. Die Gesetzgebung und die ethische Doctrin überliefert, wie wir dieses bereits im Ausgangspunkt der Untersuchung in allgemeinen Zügen angegeben fanden (S. 151), der im Einzelnen thätigen Vernunft, der *πολιτική* und der *φρόνησις*, die Allgemeinen Kenntnisse, deren sie um der Wissenschaftlichkeit ihres Verfahrens willen, bedürfen. Jene sind theoretische Disciplinen, nur die *φρόνησις* und *πολιτική* dürfen, wie hier denn auch durch den Gegensatz (*αὕτη δὲ πρακτικὴ καὶ βουλευτική*) die

1) Durchaus unberechtigter Weise benutzen die mittelalterlichen Ausleger diese Stelle, um ein terminologisches Schema zu gewinnen. Der leitende Gesichtspunkt des Aristoteles wird überall verkannt und die Eintheilung selbst wird falsch. So liefert *Gualteri* Burlei expositio X. libr. Eth. Nic. Venet. 1500. S. 99 folgendes Schema:

habitus intellectualis circa res humanas

unius hominis prudentia — unius familiae oeconomica — totius civitatis politica

politica: legis positiva circa universalia — legis executiva circa particularia

legis executiva: consiliativa — judicativa

wobei offenbar die der φρόνησις (prudentia) entsprechende ἀρχιτεκτονική (circa universalia) vergessen bleibt. Andere ebenso nichtssagende Eintheilungen zählen die prudentia, oeconomica, nomothetica und politica coordinirt auf und scheiden letztere in eine buleutica und dicastica (*Vuerdmuller*, de dign. usu et meth. phil. mor. Basil. 1544.) oder stellen wenigstens nicht falsch eine monastica, oeconomica et civilis nebeneinander (*Fabri* Stupul. artif. introd. in X. Eth. libr. Arist.).

begriffliche Nothwendigkeit zum klaren Ausdruck gelangt, praktisch genannt werden, weil sie buleutisch sind, und daher den gleichen Erkenntnissinhalt besitzen. Aristoteles erörtert daher auch im Folgenden nur noch das Verhältniss der *πολιτική* und *φρόνησις*, welche zwar ihrem Grundbegriffe nach die nämliche Fertigkeit sind, aber verschiedene Daseinssphären haben und daher im Verhältniss der Ergänzung oder des Gegensatzes zu einander stehen können.

Die specifische Differenz der *φρόνησις* und *πολιτική* setzt Aristoteles dahin fest, dass jene vorwiegend im Interesse eines bestimmten Individuums, des Handelnden selbst, wirksam ist (*μάλιστ᾽ εἶναι ἡ περὶ αὐτὸν καὶ ἕνα*), während die *πολιτική* auch das Gemeinwohl im Auge hat (*τὰ αὑτοῖς ἀγαθὰ καὶ τὰ τοῖς ἀνθρώποις θεωρεῖν*)[1]). „Es giebt hiernach zwar eine bestimmte Erkenntnissart, deren Aufgabe darin liegt, das für den Einzelnen selbst Zuträgliche zu wissen (nämlich die Einsicht); aber die Sache hat doch ihre Schwierigkeit, indem es den Anschein gewinnt, als wäre derjenige, welcher nur das ihm persönlich Zuträgliche weiss und betreibt, einsichtig, während die Politiker gerade im Gegentheile für übermässig vielgeschäftig gelten. In diesem Sinne sagt Euripides:

> *πῶς δ᾽ ἂν φρονοίην, ᾧ παρῆν ἀπραγμόνως*
> *ἐν τοῖσι πολλοῖς ἠριθμημένῳ στρατοῦ*
> *ἴσον μετασχεῖν;*
> *τοὺς γὰρ περισσοὺς καί τι πράσσοντας πλέον ...*

Die Menschen nämlich pflegen dem ihnen selbst Zuträglichen nachzustreben und halten dieses für ihre Pflicht. Aus dieser Anschauungsweise ergiebt es sich, warum gerade dieses die Einsichtigen sind. Gleichwohl aber ist das persönliche Wohlbefinden nicht möglich ohne Hauswesen und

1) Eth. N. ζ. 5. 1140. b. 9.

Staat“[1]). Es ist offenbar, dass Aristoteles, um der specifischen Differenz der Begriffe willen, zwar an der üblichen Unterscheidung der *φρόνησις* und *πολιτική* festhalten, dagegen die falsche Entgegensetzung beider Thätigkeiten dadurch vermieden wissen will, dass er die Privattugend der Einsicht nur im Staatswesen, und daher in lebendiger Wechselbeziehung mit der verwandten (*ἡ αὐτὴ μὲν ἕξις*), politischen Tugend, für möglich erklärt. Eine weitere Auseinandersetzung dieser Abhängigkeit der Thätigkeit der *φρόνησις* von der *πολιτική*, und eine Begriffsentwicklung der Letzteren, nimmt Aristoteles nicht vor, sondern kehrt zum Begriffe der Einsicht zurück, weil schon diese Aufgabe ausreichende Schwierigkeiten darbiete: „Auch wie man das eigene Interesse zu verfolgen hat ist noch dunkel, und der Untersuchung bedürftig“[2]). Bevor Aristoteles diese noch

1) Eth. N. ζ. 7. 1141. b. 33: εἶδος μὲν οὖν τι ἂν εἴη γνώσεως τὸ αὑτῷ εἰδέναι ἀλλ᾽ ἔχει διαφορὰν πολλήν· καὶ δοκεῖ ὁ τὰ περὶ αὑτὸν εἰδὼς καὶ διατρίβων φρόνιμος εἶναι, οἱ δὲ πολιτικοὶ πολυπράγμονες· διὰ Εὐριπίδης κ. τ. λ. ζητοῦσι γὰρ τὸ αὑτοῖς ἀγαθόν, καὶ οἴονται τοῦτο δεῖν πράττειν. ἐκ ταύτης οὖν τῆς δόξης ἐλήλυθε τὸ τούτους φρονίμους εἶναι· καίτοι ἴσως οὐκ ἔστι τὸ αὑτοῦ εὖ ἄνευ οἰκονομίας οὐδ᾽ ἄνευ πολιτείας. Der erste Satz ist nur in dem Falle „höchst befremdend“, wie *Rassow* glaubt, wenn man den Nachsatz, ἀλλ᾽ ἔχει διαφορὰν πολλήν, auf einen Artunterschied innerhalb der φρόνησις selbst bezieht. Aber schon das „π ο λ λ ή ν“ spricht gegen diese Auffassung und empfiehlt die Uebertragung mit dissentio analog Eth. α. 1. 1094. b. 14: τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια τ ο σ α ύ τ η ν ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην; der Zusammenhang erfordert dieses durchaus, da von einer eigentlichen specifischen Differenz, innerhalb des Begriffes der φρόνησις, nicht die Rede sein kann, der Satz sich aber auf die φρόνησις bezieht, weil der Gegensatz des „ἡ περὶ αὐτὸν καὶ ἕνα“ und „ἐκείνων δέ“ im vorhergehenden eine Subsumirung der πολιτική unter das „εἶδος τι“ nicht zulässt Der Ausdruck ist zwar gedrängt, aber eine anstössige Unklarheit, um deren willen man eine Umstellung annehmen müsste, liegt nicht vor; der Gedankenzusammenhang ist durchaus eingehalten.

2) Eth. N. ζ. 9. 1142. 10: ἔτι δὲ τὰ αὑτοῦ πῶς δεῖ διοικεῖν, ἄδηλον καὶ σκεπτέον. Dass dieser Satz „vollends wunderlich klingt“ (*Rassow* 45), wenn man den Begriff der φρόνησις mit der blossen Angabe des Erkennt-

fehlenden neuen Bestimmungen ins Auge fasst, giebt er dem im Beginn des Capitels über den Erkenntnissinhalt der Einsicht Festgestellten, eine begrifflich bestimmtere Fassung.

Dass die Kenntniss des Allgemeinen für den Erkenntnissinhalt der Einsicht zwar nothwendig, aber leichter zu erwerben sei als der Erfahrungsreichthum, hat der Parallelismus der *φρόνησις* und *πολιτική* in ihrem Verhältniss zur entsprechenden *ἀρχιτεκτονική* (*φρόνησις*) dargethan. Dass aus diesem Grunde vor Allem die Erfahrungserkenntnisse zu betonen sind, wird noch mit einigen Argumenten belegt, bevor das ganze Resultat der Untersuchung über den Erkenntnissinhalt der Einsicht in wenig Worte, das Capitel abschliessend, zusammengefasst wird. „Als Beleg für das Gesagte (*ὥστε δεῖ ἄμφω ἔχειν, ἢ ταύτην τὴν ἐξ ἐμπειρίας μᾶλλον*) mag die Thatsache gelten, dass Jünglinge zwar Geometer und Mathematiker, und in diesen Gebieten zu wahrhaften Weisen werden können, nicht aber einsichtig. Der Grund dafür liegt darin, dass die Einsicht die Kenntniss des Einzelnen involvirt, welche durch Erfahrung gewonnen wird, der Jüngling aber nicht erfahren ist, weil nur eine längere Lebensdauer Erfahrung gewinnen lässt. Man könnte auch die (auf denselben Gedanken hinführende) Frage aufwerfen, ob etwa deshalb ein Jüngling zwar Mathematiker werden kann, aber nicht Physiker oder Weiser, weil die Ma-

nissinhaltes für ausreichend entwickelt hält, ist allerdings nicht zu bezweifeln; aber weil jenes eben nur unter dieser Voraussetzung der Fall ist, darf man in ihm wohl den Hinweis darauf finden, dass die Aristotelische Auffassung des Begriffes nicht so einfach ist, dass jedes weitere Wort als ein befremdendes und wunderliches Ueberlei erscheinen darf, sondern dass die wesentlichsten Bestimmungen noch beizubringen sind. Natürlich werden diese nicht in der blossen Recapitulation des schon am Anfange des Capitels Gesagten bestehen, sondern erst im nächsten und darauf folgenden Capitel erörtert. Auch hierdurch also ist es erfordert dass der Inhalt des nächsten Capitels nicht mehr das alte Thema, den Erkenntnissinhalt, sondern ein bisher noch „ἄδηλον καὶ σκεπτέον" behandelt.

thematik ein Abstractes ist, während die Principien der Physik aus der Erfahrung stammen, weil die Jünglinge von diesen nicht überzeugt sind, sondern sie bloss nachsprechen, das Wesen jener ihnen dagegen nicht verschlossen ist" [1]). Nun beendet Aristoteles das Capitel mit den Worten: „Ein Fehler in der Berathschlagung kann mithin, entweder in der Allgemeinen Erkenntniss, oder im Urtheil über das Einzelne liegen; beispielsweise entweder darin, dass alles schwere Wasser schädlich, oder dass dieses (Wasser) schwer ist" [2]). Der nothwendige Erkenntnissinhalt der Berathschlagung sind demnach die zwei Prämissen des praktischen Syllogismus. Weil die Einsicht eine berathschlagende Vernunftthätigkeit ist, muss sie diese Kenntnisse besitzen; weil sie eine Tugend ist, müssen diese Kenntnisse irrthumslos sein. Woher sie dieses sind, woher die Einsicht dieselben gewinnt, erfahren wir erst dort, wo wieder von den Prämissen des praktischen Syllogismus die Rede ist, in Capitel 12; und hier werden die unteren Prämissen, wie ich gezeigt habe, dem *νοῦς* zugesprochen, welcher deshalb der durch Erfahrung gestützten Wahrnehmung gleichgesetzt wird; die oberen Prämissen, die allgemeinen ethischen Begriffe, sollen ebenfalls Erkenntnisse des Verstandes sein, jedoch unter Mitwirkung der Induction gewonnen werden.

1) Eth. N. ζ. 9. 1142. 11: σημεῖον δ' ἐστὶ τοῦ εἰρημένου καὶ διότι γεωμετρικοὶ μὲν νέοι καὶ μαθηματικοὶ γίνονται καὶ σοφοὶ τὰ τοιαῦτα, φρόνιμος δ' οὐ δοκεῖ γίνεσθαι. αἴτιον δ' ὅτι τῶν καθ' ἕκαστά ἐστιν ἡ φρόνησις, ἃ γίνεται γνώριμα ἐξ ἐμπειρίας, νέος δ' ἔμπειρος οὐκ ἔστιν· πλῆθος γὰρ χρόνον ποιεῖ τὴν ἐμπειρίαν. ἐπεὶ καὶ τοῦτ' ἄν τις σκέψαιτο, διὰ τί δὴ μαθηματικὸς μὲν παῖς γένοιτ' ἄν, σοφὸς δ' ἢ φυσικὸς οὔ. ἢ ὅτι τὰ μὲν δι' ἀφαιρέσεώς ἐστιν, τῶν δ' αἱ ἀρχαὶ ἐξ ἐμπειρίας· καὶ τὰ μὲν οὐ πιστεύουσιν οἱ νέοι ἀλλὰ λέγουσιν, τῶν δὲ τὸ τί ἐστιν οὐκ ἄδηλον.

2) Eth. N. ζ. 9. 1142. 20: ἔτι ἡ ἁμαρτία ἢ περὶ τὸ καθόλου ἐν τῷ βουλεύσασθαι ἢ περὶ τὸ καθ' ἕκαστον· ἢ γὰρ ὅτι πάντα τὰ βαρύσταθμα ὕδατα φαῦλα, ἢ ὅτι τοδὶ βαρύσταθμον.

ββ. Uebergang zur Erkenntnissform der Einsicht.

Wie Aristoteles um den Erkenntnissinhalt der Einsicht anzugeben, das zweite Element, die denselben verknüpfende Vernunftthätigkeit, die εὐβουλία, die erst später behandelt werden sollte, bis zu einem gewissen Grade anticipirte; so begründet er nun auch die Erörterung jener Vernunftthätigkeit, durch eine vorläufige Charakteristik des Objectes der Einsicht, oder der dieser eigenthümlichen Function, welche ebenfalls, weil sie erst die dritte Frage bildet, zunächst noch nicht eine erschöpfende Erörterung findet. Da diese Charakteristik nur mittelst der bisher gewonnenen Distinctionen gegeben werden kann, ist es selbstverständlich, dass dieselbe in dem Grade, als die Function der Einsicht eine Eigenthümlichkeit involvirt, dunkel und nur bildlich sein wird, und eben hierdurch zu weiteren Distinctionen, wie sie im Abschnitt über die εὐβουλία vorliegen, hindrängen muss. Diess ist die Bedeutung, welche die dunkele Stelle am Schlusse von Capitel 9 im Zusammenhange des Ganzen einnimmt, und eben deshalb ist sie der Anfang dieses Capitels, welches sich auf diese Weise völlig logisch dem vorangehenden anreiht. Natürlich enthält jene Stelle dann auch keine in sich abgeschlossene Lehre, über deren Inhalt man sich vergeblich den Kopf zerbrochen hat, in deren Begriffsbestimmungen man nothwendig die specifische Differenz vermissen müsste, da sie in ein bloss negatives Resultat ausläuft; sondern sie muss ihre Ergänzung erst finden, wenn die für die begriffliche Fassung nothwendigen Distinctionen, durch Capitel 9 hervorgerufen, in Capitel 10 geltend gemacht werden.

Diese Stelle enthält in ihrer Dunkelheit nichts mehr, als den Beleg für die Behauptung Aristoteles, dass es im Begriffe der φρόνησις noch ein ἄδηλον gebe, und die Versuche Trendelenburgs und Teichmüllers sie widerspruchslos

zu interpretiren, hätten Rassow zeigen müssen, dass jene Behauptung nicht so „wunderlich“ ist, wie er annimmt. Wie der Behauptung des ἄδηλον sich das „καὶ σκεπτέον“ als Forderung anschliesst, so an den Aufweis des ἄδηλον erst die factische, begriffliche Lösung. Unsere Aufgabe ist demnach den bisherigen Versuchen die Stelle zu erklären, schon dadurch diametral entgegengesetzt, dass wir dieselbe nicht zu begreifen suchen indem wir ihren Inhalt deutlich machen, sondern diesem Inhalte, durch den Aufweis der Unzulänglichkeit der bisherigen Verdeutlichungsversuche, gerade seine ursprüngliche Dunkelheit bewahren. Ist jenes, die Verdeutlichung, unmöglich, so ist dieses, die ursprüngliche Dunkelheit, zunächst wenigstens möglich. Als nothwendig wird sie erst dann erscheinen, wenn wir aus ihr den Hinweis auf die begriffliche Lösung des Problems gewinnen, welche hier nicht, darum aber später gewiss, eintreten wird.

Die Interpretation hat daher nicht nach Analogien zu suchen, sondern lediglich den Wortlaut ins Auge zu fassen und begrifflich abzugrenzen.

Zunächst ist das Thema der Stelle thatsächlich nicht mehr der Erkenntnissinhalt, sondern das Object und die eigenthümliche Function der Einsicht: „τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστίν, ὥσπερ εἴρηται“ [1]). Das ὥσπερ εἴρηται weisst nur auf einen ganz bestimmten, und zwar den einzigen Punkt zurück, wo bisher ein ἔσχατον erwähnt, und als Object der Einsicht bezeichnet worden ist. Was also dort das ἔσχατον bedeutet, diess und nichts anderes, muss es auch an unserer Stelle bezeichnen. Es wird das ἔσχατον dort nicht direct als Object der Einsicht, sondern der πολιτική angeführt, und zwar wird ihre Bezeichnung als πρακτικὴ καὶ βουλευτική damit begründet, dass ihr Object, das Psephisma,

1) Eth. N. ζ. 9. 1142. 24.

ein *πρακτὸν ὡς τὸ ἔσχατον* sei[1]). Da nun die Einsicht ebenfalls als *πρακτικὴ καὶ βουλευτικὴ* bestimmt ward, so dürfen wir schliessen, dass dieses nur deshalb möglich ist, weil ihr Object ebenfalls das *πρακτὸν ὡς τὸ ἔσχατον* ist. Wenn es also von der Einsicht jetzt heisst: „*τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἔστιν, ὥσπερ εἴρηται*", so kann unter dem *ἔσχατον* nur die Handlung verstanden werden, und Aristoteles fügt dieses bestätigend hinzu: *τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον.*

Also nur insoweit das *ἔσχατον* ein *πρακτόν* ist, soweit es die Handlung selbst ist, kann von einem Objecte der Einsicht, und sofern die Einsicht die Handlung zum Object hat, von einer Function der Einsicht in Bezug auf das *ἔσχατον* die Rede sein. Von dieser Grundbestimmung aus, ist zunächst die allgemein verbreitete Identificirung des *ἔσχατον*, als Object der Einsicht, mit jenen *καθ' ἕκαστα*, welche die Einsicht kennen muss, also mit einem Theile ihres Erkenntnissinhaltes, abzuweisen.

Soll das *ἔσχατον* als Object der Einsicht ihren praktischen und buleutischen Charakter postuliren, so kann es nur insoweit Object der Einsicht sein, als es Object der Berathschlagung ist. Object der Berathschlagung aber ist, nicht nur nicht ein jedes *ἔσχατον*, sondern lediglich und allein das *ἔσχατον καὶ καθ' ἕκαστον καὶ πρακτόν* als *ἐσόμενον*, als Zukünftiges[2]). Ist das *καθ' ἕκαστον* ein Gegenwärtiges, ein bereits Gewordenes, so kann darüber nie berathschlagt werden, sondern es fällt der Erkenntnissthätigkeit zu, gehört der Wahrnehmung an, ist ein Object der Erfahrung[3]). Das *ἔσχατον καὶ πρακτόν* als Object der Einsicht dagegen ist nicht Erkenntnissobject, sondern nur zu verwirklichen, und nur sofern die Verwirklichung selbst einen Vernunftact involvirt, kann von einer *θεωρεῖν*, einer *ἀλήθεια*, hier die Rede sein. Das ist der sachliche Grund, warum das *ἔσχατον* als Object der Einsicht nicht die *καθ' ἕκαστα* bedeuten darf, welche die Einsicht zwar kennen (*γνωρίζειν*) soll, die aber eben deshalb nicht das Object, sondern nur Bedingung einer praktisch-buleutischen Vernunftthätigkeit sein können. Hiermit stimme ich nicht nur dem Resultate Teichmüllers bei, sondern nehme dieses zum Ausgangspunkte, weil es klar und deutlich vom Texte gefordert wird: die Handlung als Object der Einsicht kann nur ein Zukünftiges sein[1]).

Eine genauere Beachtung des Ausdruckes im Vorhergehenden zeigt zudem, dass der Wortlaut, auch abgesehen von dem concreten Rückweis, eine Beziehung des *ἔσχατον* auf die *καθ' ἕκαστα* nicht gestattet. Wenn im Anfange des vorhergehenden Capitels als Object der Einsicht zwar die menschlichen Angelegenheiten (*τὰ ἀνθρώπιν*) in der Mehrzahl angegeben werden, so bringt doch schon der Zusatz, „*καὶ περὶ ὧν ἔστι βουλεύσασθαι*", womit die *ἀνθρώπινα* eine Beschränkung finden, die Nothwendigkeit mit sich, das Object der Einsicht als Singularität zu fassen, wie diess denn auch die Worte „*ὁ τοῦ ἀρίστου ἀνθρώπῳ τῶν πρακτῶν στοχαστικὸς κατὰ τὸν λογισμόν*" involviren. Das Ziel der Berathschlagung kann nur die Handlung als Singula-

1) 8. 1141. b. 27.

2) Eth. N. ζ. 2. 1139. b. 7: οὐδὲ γὰρ βουλεύεται περὶ τοῦ γεγονότος ἀλλὰ περὶ τοῦ ἐσομένου καὶ ἐνδεχομένου, τὸ δὲ γεγονὸς οὐκ ἐνδέχεται μὴ γενέσθαι.

3) Eth. N. γ. 5. 1112. b. 32: ἡ δὲ βουλὴ περὶ τῶν αὑτῷ πρακτῶν, αἱ δὲ πράξεις ἄλλων ἕνεκα. vgl. ζ. 12. 1143. 32: ἔστι δὲ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ τῶν ἐσχάτων πάντα τὰ πρακτά. vgl. γ. 5. 1112. b. 33: οὐκ ἂν εἴη βουλευτὸν τὸ τέλος ἀλλὰ τὰ πρὸς τὰ τέλη. οὐδὲ δὴ τὰ καθ' ἕκαστα, οἷον εἰ ἄρτος τοῦτο ἢ πέπεπται ὡς δεῖ· αἰσθήσεως γὰρ ταῦτα. Das οἷον beschränkt offenbar die Negation auf eine Classe der καθ' ἕκαστα, da die πράξεις auch καθ' ἕκαστα sind und gerade das einzige Object der βουλή bilden.

1) *Teichmüller* a. o. O. 362: „Für die φρόνησις ist dies aber ganz anders; denn es braucht nichts die Sinne zu treffen, da der Gegenstand nicht das Wirkliche, sondern das Zukünftige und Mögliche ist."

rität sein, dagegen ist, um dieses Ziel durch Berathschlagung zu erreichen, eine Pluralität von Kenntnissen erforderlich, ein *γνωρίζειν τὰ καθόλου καὶ τὰ καθ' ἕκαστα*, wie denn Aristoteles auch das *προαιρετόν*, das Resultat der Berathschlagung, als *πρὸ ἑτέρων αἱρετόν*, erläutert. Nur wenn der Berathschlagungsprozess als Abgeschlossenes, an einen bestimmten Syllogismus anschaulich gemacht wird, tritt an die Stelle der Pluralität der Möglichkeiten natürlich die Singularität des auf das Thatsächliche bezogenen Urtheils. Die zweite Prämisse lautet *ὅτι δοδὶ βαρύσταθμον*, welches *τὸ καθ' ἕκασθον* ist. Hätte Aristoteles den Erkenntnissinhalt der Einsicht, als berathschlagender Vernunftthätigkeit, im Auge gehabt, so würde er gesagt haben: *τῶν γὰρ ἐσχάτων ἐστίν*, wie er vorher sagt: *τῶν καθ' ἕκαστά ἐστιν ἡ φρόνησις*, und nicht *τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστίν*. Es wäre aber bei jener Auffassung zudem die Behauptung: „*ὅτι δ' ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη, φανερόν*“, nicht durch das „*τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστίν*“ zu motiviren, da die Kenntniss des Einzelnen neben dem Allgemeinen nur anlässlich der Unterscheidung des Erkenntnissinhaltes der Einsicht und Weisheit berührt wurde. Die Wiederaufnahme des Begriffes der *ἐπιστήμη* weist darauf hin, dass es sich um das tiefere Problem, um die Unterscheidung der eigenartigen und ursprünglichen Vernunftfunctionen handelt, dass Aristoteles auf Capitel 6 zurückgreift. Die Weisheit ist, als combinirter Begriff, keine eigenthümliche Vernunftfunction, sondern hat nur einen specifischen Erkenntnissinhalt, den ihr die Wissenschaft und der Verstand liefert. Das Nämliche gilt bezüglich des Erkenntnissinhaltes von der Einsicht, sie empfängt die nothwendigen Kenntnisse von der Erfahrung und der *ἀρχιτεκτονική* (*φρόνησις*). Um die Einsicht von der Weisheit zu unterscheiden, genügt daher auch die Angabe des abweichenden Erkenntnissinhaltes (*οὐδ' ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον*). Hätte Aristoteles auch hier noch

diese Differenz im Auge, so wäre die correctere Unterscheidung die anfängliche „*οὐ τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν καθ' ἕκαστον*“, denn dass die Einsicht nur das Einzelne zu kennen hat, ist nie gesagt, sondern es hatte bei dem „*ὥστε δεῖ ἄμφω ἔχειν, ἢ ταύτην μᾶλλον*“ sein Bewenden, wie denn auch abschliessend der Fehler der Berathschlagung, also auch der Einsicht, als ein zweifacher bezeichnet wird, „*ἢ περὶ τὸ καθόλου ἢ περὶ τὸ καθ' ἕκαστον*“.

Mit der Aufnahme des Begriffes *ἐπιστήμη* tritt eine ganz andere specifische Differenz in Kraft, nämlich dieselbe, welche auch schon Cap. 6 die Begriffe der Einsicht Kunst und Wissenschaft, in Rücksicht auf ihre Objecte, in einen Gegensatz stellte: *αἱ δὲ τυγχάνουσιν οὖσαι περὶ τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν*. Das *ἐνδεχόμενον* aber, als Object der Einsicht und der Kunst, ist das *πρακτόν καὶ ποιητόν*, und als eben dieses wird das *ἔσχατον* an unserer Stelle, sowohl durch den Rückweis, als durch die Hinzufügung „*τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον*“, bezeichnet. Es wäre zwar möglich, die Einsicht auch von der Wissenschaft nur dem Erkenntnissinhalte nach zu unterscheiden, aber einmal würde alsdann die nämliche Differenz in zwei Distinctionen verwandt werden, sodann ist uns der Gegensatz zu dem für die Wissenschaft charakteristischen Object, dem *ἀναγκαῖον*, als das *πρακτόν*, als *ἐνδεχόμενον καὶ ἐσόμενον* bekannt. Endlich kann nur das specifische Object der Einsicht, nicht das Einzelne als Erkenntnissinhalt, für die unmittelbar anschliessende Unterscheidung der Einsicht und des Verstandes verwerthet werden.

„Dass die Einsicht nicht Wissenschaft ist erhellt daraus dass, wie gesagt ward, ihr Object ein Aeusserstes ist, denn die Handlung ist derart“.

Hiermit haben wir den Boden für das Verständniss der weit schwierigeren zweiten Distinction: „Sie (die Einsicht) ist ferner auch dem Verstande entgegengesetzt, denn der Verstand

bezieht sich auf die Begriffe (*ὅροι*), die keine Begründung zulassen, die Einsicht dagegen“ — [1]). Ist die Einsicht dem Verstande entgegengesetzt, und werden zur Begründung dieses Gegensatzes die Objecte beider Vernunftthätigkeiten angeführt, so müssen diese Objecte Verschiedenes sein. Was Aristoteles unter dem „*τῶν ὅρων ὧν οὐκ ἔστι λόγος*“ gemeint hat, lässt sich aus dem Vorhergehenden nicht bestimmen, weil diese Bezeichnung hier zum ersten Male vorkommt. Nur die negative Bestimmung, *ὧν οὐκ ἔστι λόγος*, wird durch die frühere Angabe, „*μετὰ λόγου γὰρ ἡ ἐπιστήμη*“, dahin beleuchtet, dass die Erkenntnisse des Verstandes als Unbewiesenes, dem apodeiktischen Inhalte der Wissenschaft entgegengesetzt werden können, wie denn auch der Verstand dort als *τῶν ἀρχῶν* definirt wurde. Aristoteles wählt aber nicht jene bekannte Definition, welche dadurch gewonnen ward, dass der Verstand von der Wissenschaft aus als Erkenntniss der Principien postulirt ward, sondern anticipirt in jenem Satze eine Lehre, welche erst zwei Capitel später in wörtlichem Gleichlaut auftritt und weiter begründet wird. Wir sind daher darauf angewiesen, die Worte „*ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὅρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος*“, durch die Angabe „*καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος*“ zu interpretiren [2]). Hiernach aber werden auch die zweiten Prämissen des praktischen Syllogismus, die Urtheile über das Einzelne, neben den allgemeinsten Einsichten zu Erkenntnissen des Verstandes, und es ist absolut erfordert

1) Eth. N. ζ. 9. 1142. 25: ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νῷ· ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὅρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος, ἡ δὲ —.

2) Eth. ζ. 12. 1143. 35: καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὅρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως· ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἕνεκα αὗται· ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὸ καθόλου.

in der Entgegensetzung das Object der Einsicht nicht in der Erkenntniss des Einzelnen zu sehen, sondern in der Handlung. Dem Erkenntnissinhalte nach, kann zwischen der Einsicht und dem Verstande schlechthin kein Unterschied bestehen, denn von beiden gilt in gleicher Weise, dass sie *οὐ μόνον τὰ καθόλου ἀλλὰ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα* kennen müssen. Die Urtheile über das Einzelne, die zweiten Prämissen, sind als Erkenntnissinhalt der Einsicht Erkenntnisse des Verstandes. Stellt so das positiv bestimmbare Object des Verstandes fest, was das ihm entgegengesetzte Object der Einsicht nicht sein kann, so müssen die Angaben über das Object der Einsicht, um dessenwillen sie dem Verstande entgegengesetzt wird, jene negativen Resultate wenigstens bestätigen.

Die erste Bestimmung lautet: „Die Einsicht dagegen bezieht sich auf das Aeusserste, davon es keine Wissenschaft giebt, sondern Wahrnehmung“ [1]). Setzt man zunächst die positive Angabe „*ἀλλ' αἴσθησις*“, welche sofort durch eine Reihe von Negationen problematisch wird, bei Seite, so kann es fraglich scheinen, ob die übrigen Begriffe noch einen Gegensatz der Einsicht und des Verstandes aufweisen. Die Worte „*ἡ δὲ τοῦ ἐσχάτου*“ allein, würden nicht nur keinen Gegensatz begründen, sondern vielmehr die Identität des Objects besagen; wenn man nicht auch hier wiederum durch den Singular *τοῦ ἐσχάτου*, im Gegensatz zu dem *τῶν ὅρων*, oder *τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα*, *τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων* darauf hingewiesen wurde, dass in dem *τοῦ ἐσχάτου* ein Gegensatz zu *ὅρος* enthalten sein könnte, dass das *ἔσχατον* als Object der Einsicht kein *ὅρος*, kein Begriff, keine Prämisse sein darf. Dieser Gesichtspunkt tritt, wie ich zeigte, sofort in den Vordergrund, wenn man die nähere Bestimmung dieses Objects hinzuzieht, das „*τοῦ ἐσχά-*

1) Eth. N. ζ. 9. 1142. 26: ἡ δὲ τοῦ ἐσχάτου, οὗ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη ἀλλ' αἴσθησις κ. τ. λ.

του οὐ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη", wie das offenbar geschehen muss, als einen Begriff auffasst. Diese Angabe enthält demnach nichts anderes, als die unmittelbare Folgerung aus dem Gegensatz von Einsicht und Wissenschaft, aus dem vorangehenden Satze. Die Einsicht ist nicht Wissenschaft, weil ihr Object das ἔσχατον ist; also ist das Object der Einsicht ein ἔσχατον οὗ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη, und wir dürften ohne Bedenken auch den Zusatz τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον der dort, also auch hier gilt, zur Erläuterung brauchen.

Damit wäre allerdings ein Gegensatz der Objecte ausgesprochen. Der νοῦς erkennt die ἔσχατα ἐπ' ἀμφοτέρων, soweit sie ὅροι, Begriffe, Prämissen sind, die Einsicht bezieht sich dagegen auf das ἔσχατον, sofern es davon keine Wissenschaft giebt, oder, was gleichbedeutend aber viel klarer ist, sofern es Handlung ist. Der Sinn der Stelle ist zweifellos dieser, denn ein anderer Gegensatz ist zwischen den Objecten der zwei Vernunftthätigkeiten nicht möglich. Aristoteles zieht aber den Begriff πρακτόν nicht hinzu, sondern begnügt sich zunächst damit den Gegensatz durch die Worte „τοῦ ἐσχάτου οὗ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη" zu bezeichnen. Sieht man dieses bloss auf die Begriffe hin an, ohne an das Vorangehende zu denken, so liegt allerdings auch hiermit schon indirect ein Gegensatz der Objecte ausgesprochen. Den Objecten des Verstandes wird der Gattungsbegriff abgesprochen, „οὐκ ἔστι λόγος", es giebt überhaupt keine Begründung dafür; dem Objecte der Einsicht dagegen wird nur der Artbegriff, „οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη", abgesprochen, es ist möglich dass es μετὰ λόγου, dass es begründet ist, wenn es auch kein Gegenstand der Wissenschaft sein kann. Das „οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη" gilt von den Erkenntnissen des νοῦς, schon weil sie nicht weiter begründet, daher auch kein abgeleitetes Allgemeine sein können. Das Object der Einsicht ist kein abgeleitetes Allgemeine, οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη, weil es ein ἔσχατον ist; denn als solches könnte es einmal

zwar ein Allgemeines, aber dann kein Abgeleitetes, sodann ein Einzelnes, also kein Allgemeines, sein; aber es ist immerhin möglich dass es ein ἔσχατον οὗ ἔστι λόγος wäre. Letzteres kann es nur als Einzelnes sein, und zwar nur wenn es nicht ein solches Einzelnes ist, welches Gegenstand des Wahrnehmungsurtheils, der zweiten Prämisse, oder Object des νοῦς und überhaupt Gegenstand der Erkenntniss ist, denn die Erkenntniss des Einzelnen ist immer ein ὅρος οὗ οὐκ ἔστι λόγος. Das Object der Einsicht als ἔσχατον οὗ ἔστι λόγος kann nur die Handlung sein. Fragt man nun, warum spricht Aristoteles das nicht einfach aus, worauf alle diese verschlungenen indirecten Distinctionen abzielen, warum sagt er nicht einfach das Object der Einsicht ist die Handlung und nicht Urtheil oder Begriff? so ist der nächstliegende Grund wohl der, dass es sich so ganz einfach nicht sagen lässt. Würde Aristoteles ebenso, wie bei der Unterscheidung von Einsicht und Wissenschaft, jetzt dem Verstande gegenüber das Object der Einsicht als ἔσχατον καὶ πρακτόν bezeichnen, so wäre damit noch nichts gesagt. Der Gegensatz zur Wissenschaft, deren Object als ἀποδεικτόν ein ἀναγκαῖον ist, bestimmt das Object der Einsicht sofort als ein ἐνδεχόμενον καὶ ἐσόμενον, da wir eine aus dem Vorhergehenden bekannte Terminologie vor uns haben; wenn wir auch hierdurch über die eigentliche Frage, über die Art wie die Handlung als Zukünftiges Object der Einsicht werden kann, nicht das Geringste erfahren. Von den Objecten des νοῦς dagegen wissen wir zunächst nur, dass es ὅροι sind ὧν οὐκ ἔστι λόγος. Was der Inhalt dieser ὅροι ist, wurde bisher nicht erwähnt, und wollte Aristoteles ihnen das πρακτόν entgegensetzen, so erhielten wir durch den νοῦς keinerlei Hinweis darauf, wie das πρακτόν aufzufassen ist. Unter Umständen aber kann, wie das später hervortritt, das πρακτόν auch Object des νοῦς sein, nämlich wenn es eine geschehene Handlung ist, nicht mehr ein ἐσό-

μενον sondern ein γεγονός. Diese Verwechslung wird erst dann vermieden, wenn sowohl die Function des νοῦς als diejenige der φρόνησις so weit entwickelt ist, dass sie die quaternio terminorum verhindern. Damit dieses hier schon geschehen könnte müssten die Definitionen, welche diese Stelle bloss einleiten soll, anticipirt werden. Die erklärende Reproduction darf dieses thun, nicht aber die entwickelnde Darstellung. Auf die Bestimmung der Beziehung der Einsicht zu ihrem Object, soll gerade die Vergleichung mit dem νοῦς hinführen, und Aristoteles verfährt darum durchaus logisch, wenn er nur dasjenige zum Gegensatze, und damit zur Beleuchtung der Einsicht, heranzieht, was wir von beiden Begriffen bereits wissen. Von der Einsicht steht fest, dass ihr Object das ἔσχατον ist, οὗ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη; vom νοῦς gilt, dass seine Objecte die ὅροι sind, ὧν οὐκ ἔστι λόγος. Dass der Gegensatz darin ruht, dass das Object der Einsicht ein ἔσχατον ist, οὗ ἔστι λόγος, kann zwar erschlossen werden, ist aber nicht ausgesprochen, weil es zur Verdeutlichung zunächst noch nicht beitragen würde, da hierzu die Form des λόγος schon bestimmt sein müsste.

Aristoteles kann in der That durch die Vergleichung von Verstand und Einsicht nicht über diese limitativen Urtheile hinauskommen, und versucht daher das Object der Einsicht durch eine anderweitige, durch die, dem Anscheine nach, sehr positive Angabe „ἡ δὲ τοῦ ἐσχάτου, οὗ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη ἀλλ' αἴσθησις“ zu charakterisiren. Hätte es mit den ἀλλ' αἴσθησις sein Bewenden, so wäre der Gegensatz, den die übrigen Bestimmungen doch wenigstens möglich lassen, völlig vernichtet; man müsste unbedingt einen Widerspruch zugestehen, in welchem diese Stelle zu anderen sich befände. Gerade in dem Grade, als die Beziehung der φρόνησις zu ihrem Objecte Wahrnehmung ist, fällt ihre Function mit dem νοῦς zusammen, welcher um seiner Auffassung des

ἔσχατον καὶ καθ' ἕκαστον willen der Wahrnehmung identificirt wird.

Es scheinen sich verschiedene Wege darzubieten um dem logischen Widerspruche zu entgehen. Der eine ist von Trendelenburg eingeschlagen, indem er hier die Wahrnehmung real fasst und sie einen Theil des Erkenntnissinhaltes der Einsicht liefern lässt, dagegen in der Gleichsetzung des νοῦς und der αἴσθησις Cap. 12 einen blos bildlichen Ausdruck sieht. Die Unhaltbarkeit dieser Vorstellung habe ich aufgewiesen. Eine zweite scheinbare Möglichkeit dem Widerspruch zu entgehen wäre, dass man in dem ἔσχατον, welches der Einsicht und auch der Wahrnehmung zugesprochen wird, nicht das καθ' ἕκαστον, welches Object das νοῦς = αἴσθησις ist, sondern den anderen Theil der ἔσχατα ἐπ' ἀμφότερα, das καθόλου sieht. Hierauf schien Teichmüller hinzustreben, wenn er wenigstens für seine mathematische Wahrnehmung das „ἔσχατον ἐπ' ἀμφότερα“ heranzog. Hierdurch wäre aber einerseits nichts gewonnen, da die Einsicht nicht nur einem Theile des νοῦς, sondern dem ganzen Begriff entgegengesetzt wird, dem νοῦς aber eben die ἔσχατα ἐπ' ἀμφότερα zufallen, wo sie auch anzutreffen sind; wollte man andererseits die φρόνησις das Allgemeine als αἴσθησις auffassend denken, wofür nach Teichmüller die Unmittelbarkeit des Ergreifens das tertium comparationis wäre, während der νοῦς das Allgemeine begrifflich auffasst, so wäre dort eine Bildersprache eingeführt deren angeblicher Anlass beim νοῦς erst recht vorliegt, da es ja gerade seine Eigenthümlichkeit ist, unvermittelte Erkenntnisse zu enthalten. Zudem wäre die angebliche Thatsache, dass die Wahrnehmung ein Allgemeines erkennt, nicht nur ein Unicum in der Aristotelischen Philosophie sondern ein Verstoss gegen die Grundbestimmungen derselben. Teichmüller erkennt durchaus richtig, dass der Gegenstand der Einsicht „nicht das Wirkliche, sondern

das Zukünftige und Mögliche ist"; aber eben dieses Object setzt er dann in die Erkenntniss der ethischen Principien, der Grundsätze des sittlichen Handelns, in ein Allgemeines. Wie kann ein Allgemeines, ein Nichtwirkliches, ein bloss Mögliches, oder gar ein Zukünftiges sein? Mit dem Wahrnehmbaren hat das Zukünftige doch wenigstens den Berührungspunkt, dass es nur ein Einzelnes sein kann, das Allgemeine dagegen ist ewig und daher nie ein Zukünftiges. Ist es für die Beziehung der Einsicht auf ihr Object charakteristisch, dass dieses ein Zukünftiges ist, so darf diese Beziehung ebensowenig mit der Auffassung des Ewigen als mit der des Wirklichen, ebensowenig mit der begrifflichen, als der Wahrnehmungserkenntniss zusammenfallen, und natürlich auch nicht mit einer Wahrnehmung die eigentlich begriffliches Erkennen ist, wie die „phronetische" Teichmüllers.

In der That sind beide Beziehungen schon durch den Gegensatz, in welchem die Einsicht zur Wissenschaft und dem Verstande steht, ausgeschlossen, da der Letztere, in seiner Auffassung des Einzelnen, auch die Wahrnehmung involvirt. Nur weil dieses erst in einem späteren Capitel explicirt wird kann Aristoteles die Wahrnehmung, die in der Beziehung auf das Einzelne einen Berührungspunkt mit der Einsicht hat, zur Vergleichung heranziehen; und zwar ist es voraussichtlich, dass die scheinbare Gleichheit der Functionen sich in dem Grade in einen Gegensatz verwandeln wird, als die zweite für die Wahrnehmung charakteristische Bestimmung, die Beziehung auf ein Gegenwärtiges, sich aus keiner Wahrnehmung, noch aus einer ihr analogen Geistesfunction ausscheiden lässt. Hierdurch würde denn auch die bisher unerörterte zweite Function des Verstandes, die der Wahrnehmung identische, der Einsicht entgegengesetzt. Aristoteles sagt natürlich nicht die Einsicht ist Wahrnehmung, da sowohl der Erkenntnissinhalt der Ein-

sicht, als die Verknüpfung desselben, also das sehr wesentliche Element welches vorläufig als εὐβουλία angegeben ward, mit der Wahrnehmung nichts gemein haben kann. Es heisst nur das Object der Einsicht sei Object der Wahrnehmung. Es kann nur zwischen der letzten, unmittelbar in die Auffassung ihres specifischen Objectes auslaufenden Function der Einsicht und der Wahrnehmung eine Analogie bestehen. Die Wahrnehmung welcher das Object der Einsicht zufällt ist nicht ἡ τῶν ἰδίων.

Es fragt sich, was dieser Satz bedeuten, was mit dem „οὐχ ἡ τῶν ἰδίων" ausgeschlossen sein soll? Darin stimmte ich Trendelenburg und Teichmüller bei, dass die positive Angabe zu welcher das ἀλλά hinüberleitet nicht den gewöhnlichen Gegensatz zur αἴσθησις τῶν ἰδίων enthält, und weder auf die αἴσθησις κοινῶν noch κατὰ συμβεβηκός zu beziehen ist. Wollte Aristoteles dieses sagen, so würde er nicht dem festen terminus τῶν ἰδίων, eine blosse Andeutung mittelst eines vereinzelten Beispiels (οἵᾳ) gegenüberstellen, was bei der gedrängten Darstellung dieser Stelle nur berechtigt sein kann, wenn er keinen bestimmten feststehenden Art oder Gattungsbegriff im Auge hat. Auch macht die positive Charakteristik dieser Wahrnehmung weder eine Beziehung auf die eine noch auf die andere Art nothwendig. Endlich kann in Bezug auf drei Arten einer Gattung es unmöglich von einer heissen, sie habe mehr den Gattungscharakter als die andere (ἀλλ᾽ αὕτη μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις). Ist aber dieses richtig, meinte Aristoteles unter den Wahrnehmungen, welche er der τῶν ἰδίων entgegensetzt, nicht die beiden bekannten Nebenarten, so muss er auch schon in der Negation „οὐχ ἡ τῶν ἰδίων" jene mit haben ausschliessen wollen. Es ist demnach anzunehmen, dass mit dem οὐχ ἡ τῶν ἰδίων mehr gesagt ist, als der blosse Wortlaut, wenn man ihn terminologisch streng nimmt, andeutet. Dieses wiederum kann scheinbar auf zweierlei Weise

berechtigt sein. Entweder bediente sich Aristoteles hier des Ausdrucks *τῶν ἰδίων* in einer weiteren Bedeutung, wonach er nicht nur die Wahrnehmung der Einzelsinne, sondern auch die *αἴσθησις τῶν κοινῶν*, und damit also überhaupt nicht mehr die Art, sondern die Gattung bezeichnet, oder der Ausdruck gilt zwar der *αἴσθησις τῶν ἰδίων*, Aristoteles will aber mit dieser Art, parte pro toto, die ganze Gattung abweisen. Man könnte für Ersteres etwa anführen, dass Aristoteles anlässlich der Sinnestäuschungen bemerkt; man habe festzuhalten dass nicht „*ἡ αἴσθησις ψευδὴς τοῦ ἰδίου ἐστίν, ἀλλ' ἡ φαντασία οὐ ταὐτὸν τῇ αἰσθήσει*“; man müsse sich daher (*εἶτ'*) wundern, dass die Leute zweifeln „*πότερον τηλικαῦτα ἐστι τὰ μεγέθη καὶ τὰ χρώματα τοιαῦτα οἷα τοῖς ἄποθεν φαίνεται ἢ οἷα τοῖς ἐγγύθεν*“ [1]). Hier bezieht sich das *τοῦ ἰδίου* offenbar auch auf die *αἴσθησις τῶν κοινῶν* deren Object die *μεγέθη* sind; es ist jedoch wohl ein Anderes ob man eine Wahrnehmung *ἡ τῶν ἰδίων* nennt, oder ob man von den verschiedenen Wahrnehmungsarten sagt, dass sie über das, was ihnen *ἴδιον* ist, nicht irren. Auch die Wahrnehmung, welche nicht *τῶν ἰδίων*, nicht Wahrnehmung der Einzelsinne ist, wie die *αἴσθησις τῶν κοινῶν*, hat ein ihr eigenthümliches Object, also ein *ἴδιον*, nämlich Bewegung, Grösse, Zahl u. s. f. So befremdend es erscheint, dass hier in der Ethik die eine bestimmte Art erwähnt wird, so wünschenswerth man es halten mag, hierunter eine allgemeinere Vorstellung, wie etwa Teichmüllers „sinnliche Wahrnehmung“, verstehen zu dürfen, so scheint mir der Wortlaut „*ἡ τῶν ἰδίων*“ doch zweifellos auf den bekannten Terminus der Psychologie hinzuweisen. Dagegen, meine ich, ist es der lebendigen und gedrängten Darstellung durchaus angemessen, dass der kurze Abweis der einen Art, welche der in Frage kommenden Vor-

1) Metaph. γ. 5. 1010. b. 2.

stellung allerdings am fernsten stehen mag, verbunden mit dem schnellen Uebergang zu einem auch von den übrigen bekannten Wahrnehmungsarten durchaus verschiedenen Bewusstseinsphänomen, den Gedanken von dem ganzen Vorstellungsgebiet ableiten soll, dem jene eine Art angehört.

Fasst man nun aber das *οὐχ ἡ τῶν ἰδίων*, wie das allerdings nothwendig erscheint, und wie es stillschweigend auch von Trendelenburg und Teichmüller geschehen ist, paradeigmatisch auf, so ist man keineswegs veranlasst mit der *αἴσθησις τῶν ἰδίων* nur die zwei Arten, die *κατὰ συμβεβηκός* und *τῶν κοινῶν* ausgeschlossen zu denken, sondern man kann ihnen eine ganze Reihe von Wahrnehmungsurtheilen anreihen, wie das *αἰσθάνεσθαι ὅτι αἰσθανόμεθα*, die *αἴσθησις ᾗ κρίνομεν ἕκαστον τῶν αἰσθητῶν πρὸς ἕκαστον*, ferner das *αἰσθάνεσθαι ὅτι ἡδὺ ἢ λυπερόν, ὅτι ἀγαθὸν ἢ κακόν*, die alle das für die Wahrnehmung Charakteristische, eine Aussage über ein Einzelnes und Gegenwärtiges gemeinsam haben. Keiner von diesen Formen kann die Wahrnehmung, der das Object der Einsicht zufällt, gleichen, da dieses nicht ein Gegenwärtiges sondern ein Zukünftiges ist.

„Es ist eine Wahrnehmung wie diejenige, mit welcher wir wahrnehmen, dass das in den mathematischen Analysen Letzte ein Dreieck ist; denn bei ihm bleibt man auch stehen“ [1]).

Zunächst halte ich es für unrichtig dass Teichmüller sagt: „Logisch am Wichtigsten in dem Satze *στήσεται γὰρ κἀκεῖ* ist der Buchstabe *κ'*; denn dadurch wird das Generische für beiderlei *αἴσθησις* angedeutet“ [2]). Es ist durchaus nicht geboten das *στήσεται γὰρ κἀκεῖ* direct zum Motiv der Vergleichung der zwei Wahrnehmungen zu machen, son-

1) Eth. N. ζ. 9. 1142. 26: οὐχ ἡ τῶν ἰδίων, ἀλλ' οἵᾳ αἰσθανόμεθα ὅτι τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἔσχατον τρίγωνον· στήσεται γὰρ κἀκεῖ. ἀλλ' αὕτη μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις, ἐκείνης δ' ἄλλο εἶδος.

2) Aristot. Forsch. I. 255. Anmk.

dern es ist zunächst nur eine Bestätigung der erwähnten Wahrnehmungsaussage durch die ihr entsprechende thatsächliche Folge. Das ἐκεῖ bezieht sich einfach auf τρίγωνον zurück und steht daher für ἐνταῦθα. Sollte dagegen durch das καὶ auf das Generische der zwei Wahrnehmungen hingewiesen werden, so wäre es sehr zweifelhaft ob man das mit ihm verbundene ἐκεῖ auf τρίγωνον zu beziehen hat. Es wäre die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass man im Gegensatze zu dem τρίγωνον als ἐνταῦθα, in dem ἐκεῖ das jenem entsprechende Element in der durch das Beispiel beleuchtenden Vorstellung bezeichnet meinte. Alsdann wäre der sich anschliessende Gegensatz von αὕτη und ἐκείνη jedenfalls höchst ungeschickt, indem das αὕτη durch das ἐκεῖ von seinem Objecte getrennt, und eigentlich nicht das αὕτη, sondern das ἐκείνη sich auf das zunächst Vorausgehende beziehen würde. Aber auch wenn man, wie es wohl Teichmüller gemeint haben mag, das ἐκεῖ zwar auf τρίγωνον bezieht, und dennoch in dem καὶ das Generische betont hält, so bleibt doch einerseits die Construction überaus ungelenk, da man bei einem Vergleiche entschieden ἐνταῦθα erwarten müsste, so wird andererseits vorausgesetzt, dass das „στήσεται" auch bei der andern, noch ganz unbekannten Wahrnehmung stattfindet, wozu wir keinen Anlass haben. Nicht dadurch gewinnt diese Wahrnehmung ihre Eigenthümlichkeit, vermöge deren sie sich zum Vergleiche schickt, dass man bei ihrer Aussage stehen bleibt, denn das Stehenbleiben gehört nicht zur Wahrnehmung, sondern jene ist in ihrem Inhalte zu suchen (οἵᾳ), in der Aussage „ὅτι τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἔσχατον τρίγωνον", wozu sich das στήσεται γὰρ κἀκεῖ nur als bestätigende Folge verhält. Sollte der Vergleichungspunkt im „στήσεται γὰρ κἀκεῖ" liegen, so müsste nicht οἵᾳ stehen, wodurch wir auf die Wahrnehmung selbst hingewiesen werden, sondern

οἷον in adverbialer Bedeutung. Jene Interpretation empfiehlt sich schon durch ihre grössere Einfachheit, und wird durch das nachfolgende αὕτη erfordert, dessen Beziehung zu seinem Object, nicht durch die eingeschobene Vergleichung gestört werden darf.

Ich sehe demnach in dem ganzen Satze „ἀλλ' οἵᾳ αἰσθανόμεθα ὅτι τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἔσχατον τρίγωνον· στήσεται γὰρ κἀκεῖ" nur eine Charakteristik der zum Vergleiche herangezogenen Wahrnehmung, und zwar muss jene ausreichend sein um sowohl den Vergleichungspunkt (οἵᾳ), als auch den abfolgenden Gegensatz (ἀλλ' αὕτη), erkennbar zu machen.

Cell schlägt vor das ὅτι zu streichen und vor τρίγωνον ein οἷον einzuschieben. Damit wäre, abgesehen von der unpassenden Wiederkehr desselben Wortes (οἵᾳ — οἷον), das Charakteristische des Beispiels aufgehoben, denn Figuren, wie das Dreieck und Andere, aufzufassen genügt die αἴσθησις τῶν κοινῶν; hier dagegen ist offenbar ein geistiger Vorgang gemeint, der nur um einer Analogie willen, die er darbietet, Wahrnehmung genannt wird, da von einer wirklichen Wahrnehmung es nicht heissen könnte sie sei μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις, sondern nur αὕτη αἴσθησις ἀλλ' οὐ φρόνησις. Durch das μᾶλλον wird das „αἴσθησις" als bloss bildlicher Ausdruck bestimmt, wie dieses auch schon aus der paradeigmatischen Bedeutung des „οὐχ ἡ τῶν ἰδίων" abfolgt. Die mathematische Analyse braucht kein augenfälliges Zerlegen einer Figur durch Zeichnung zu sein, und nur in diesem Falle könnte von realer Wahrnehmung die Rede sein. Wäre eine solche gemeint, so könnte ihr nicht gerade das ἔσχατον zugesprochen werden, da Aristoteles gerade im Gegentheile die zusammengesetzte mathematische Figur für das Sinnfälligere hält und ihre Auffassung, im Unterschiede von den erst durch Analyse auffindbaren Ele-

menten, der Wahrnehmung zuweist [1]). Es kann sich demnach hier überhaupt nicht um die Auffassung allgemeiner, mathematischer Lehren handeln, sondern wie das *στήσεται* deutlich genug sagt, denkt Aristoteles an den concreten Process einer mathematischen Analyse, in welchem die Erkenntniss „*ὅτι τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἔσχατον τρίγωνον*" an einer bestimmten Figur, ihre Zerlegung als beendet bezeichnend, uns bewusst wird. Die allgemeine Erkenntniss dass das Dreieck nicht weiter zerlegbar ist, würde kein Stehenbleiben mit sich führen, weil ihr kein Fortschreiten voraus geht. Analysiren kann man nicht Figuren im Allgemeinen, sondern nur eine bestimmte, gegebene, und mit ihr sind auch schon die letzten Elemente bestimmt, in welche sie sich auflösen lässt, nur müssen diese durch Analyse aufgewiesen werden. Das Charakteristische der Bewusstseinsthatsache, die Aristoteles hier im Auge hat, ist, dass mit einer bestimmten Vorstellung, zu der ein Gedankenprocess hinführt, unmittelbar das Bewusstsein gegeben ist, dass sie den Process abschliesst; dieses wird betont durch die bestätigende Thatsache „*στήσεται γὰρ κἀκεῖ*". Nicht auf die Wahrnehmung des Dreiecks kommt es an, sondern auf die Wahrnehmung, dass das Dreieck das Letzte ist. Es ist ein Bewusstseinsphänomen welches sich zwar auch in rein begrifflichen theoretischen Analysen findet, aber in keinem Gebiete mit der anschaulichen Klarheit uns entgegentritt, wie in der Mathematik, wo das Allgemeine sich als Theilvorstellung aufweisen lässt in die das Ganze zurückläuft, woher jene denn auch als Beispiel (*οἷα*) sich empfiehlt.

1) Phys. α. 1. 184. 16: πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν ἡ ὁδὸς ἐπὶ τὰ τῇ φύσει γνωριμώτερα. 21: ἔστι δ' ἡμῖν πρῶτον δῆλα καὶ σαφῆ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον· ὕστερον δ' ἐκ τούτων γίνεται γνώριμα τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαὶ διαιροῦσι ταῦτα. 24: τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον. b. 11: ὅλον γάρ τι καὶ ἀδιορίστως σημαίνει, οἷον ὁ κύκλος· ὁ δὲ ὁρισμὸς αὐτοῦ διαιρεῖ εἰς τὰ καθ' ἕκαστα.

Dass Aristoteles dieses Urtheil ein Wahrnehmungsurtheil nennt, ist eine bildliche Ausdrucksweise, die hier natürlich ist, weil es sich in der Analyse immer um einen concreten Fall, in gewissem Sinne um ein Einzelnes und Gegenwärtiges handelt. Aber es passe, so meint Aristoteles, die Bezeichnung Wahrnehmung für jenes Urtheil in der mathematischen Analyse besser als für die Geistesfunction, welche hierdurch beleuchtet werden soll; es ist mehr Wahrnehmung als Einsicht. Auch jene Function wird zwar Wahrnehmung genannt, aber da sie auf das Object der Einsicht bezogen ist, muss sie natürlich auch den Charakter dieser tragen, sie darf nicht *μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις* sein, also anderer Art als die im Beispiel erwähnte. Eine Analogie muss zwischen ihnen bestehen sonst wäre das Beispiel nicht herangezogen. Der Vergleichungspunkt kann nur in dem Inhalte oder in dem Bewusstsein liegen, dass ein bestimmtes Element das Letzte ist, denn hierdurch ist das *οἷα* überhaupt nur bestimmt. Soll ein Unterschied obwalten, so kann dieser nur aus dem erkannt werden, was ausser jenem Bewusstseinsinhalt von der Wahrnehmung gesagt wird. Letzteres ist nur die Folge: *στήσεται γὰρ κἀκεῖ*. Liegt in dieser Folge etwas was jenes Bewusstseinsphänomen als der Wahrnehmung verwandter bezeichnet als der blosse Inhalt desselben? Jedenfalls ist damit ausgesprochen, dass jene Erkenntniss Endzweck ist, dass in ihr die Aufgabe mit dem Urtheil gelöst ist. Als eine bloss urtheilende Thätigkeit wird die Wahrnehmung mit der Vernunft und Vorstellung als gleichartige (*κριτική*) angesehen, und in einen Gegensatz zum Willen, Unwillen, Streben und der Begierde gesetzt, während der Vorsatz eine Verbindung von Streben und Vernunft ist [1]). Die Vernunft im Vorsatze ist die *βουλή*, der Gattungsbegriff der *φρόνησις*. Die *φρόνησις* wird aus-

1) de nat. anim. 6. 700. b. 19: καὶ γὰρ ἡ φαντασία καὶ ἡ αἴσθησις τὴν αὐτὴν τῷ νῷ χώραν ἔχουσιν· κριτικὰ γὰρ πάντα. βούλησις δὲ καὶ

drücklich in der letzten Bestimmung, die sie findet, als nicht *κριτικὴ μόνον* sondern *ἐπιτακτική* bezeichnet [1]). Die *φρόνησις* verliert also die Gleichartigkeit mit der Wahrnehmung und der bloss urtheilenden Vernunft in dem Grade, als sie nicht nur kritisch, sondern epitaktisch ist. Eine Vernunftthätigkeit welche bloss urtheilend ist, kann also der Wahrnehmung verwandter genannt werden, als der *φρόνησις*. Oder die Wahrnehmung, welcher eine Function der *φρόνησις* zugesprochen wird, muss in dem Grade diesen Namen unberechtigter tragen als eine Wahrnehmung die nur ein Vernunfturtheil fällen soll, als jene Function *οὐ μόνον κριτικὴ ἀλλὰ καὶ ἐπιτακτική* ist. Das Dreieck, das man als das Letzte erkennt, muss, damit man bei ihm stehen bleiben kann, ein Gegenwärtiges sein. Das Object einer epitaktischen Thätigkeit ist die Handlung als Zukünftiges. Die Wahrnehmung welche nicht mehr kritisch als epitaktisch sein soll, muss mit dem Bewusstsein, dass ein bestimmtes Element das Letzte ist, dieses anbefehlen und hiermit ein Factor der Handlung oder praktisch werden. Für diese schwierige Vorstellung, dass eine Vernunftthätigkeit unmittelbar in das Einzelne ausläuft, kann Aristoteles allerdings kaum einen anderen bildlichen Ausdruck wählen als Wahrnehmung; weil aber dieses Einzelne kein Gegenwärtiges ist, sondern durch die Thätigkeit der Vernunft erst realisirt wird, kann er, bevor er den Begriff des „epitactischen", den wir bisher bloss aus der Psychologie kennen, entwickelt hat,

θυμὸς καὶ ἐπιθυμία πάντα ὄρεξις, ἡ δὲ προαίρεσις κοινὸν διανοίας καὶ ὀρέξεως.

1) Eth. ζ. 11. 1143. 6: διὸ περὶ τὰ αὐτὰ μὲν τῇ φρονήσει ἐστίν, οὐκ ἔστι δὲ ταὐτὸν σύνεσις καὶ φρόνησις· ἡ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιτακτική ἐστιν· τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μή, τὸ τέλος αὐτῆς ἐστίν· ἡ δὲ σύνεσις κριτικὴ μόνον. vgl. de an. γ. 7. 431. 8: τὸ μὲν οὖν αἰσθάνεσθαι ὅμοιον τῷ φάναι μόνον καὶ νοεῖν. Daher die Eintheilung bei Alexander: κριτικῷ καὶ πρακτικῷ ἡ τῶν ζώων ψυχὴ διῄρηται, und die Gleichsetzung des κριτικόν, γνωστικόν und θεωρητικόν.

nur hinzufügen: selbst die am meisten analoge, inhaltlich scheinbar gleichartige Bewusstseinserscheinung, die wir als Wahrnehmung bezeichnen können, ist noch zu sehr Wahrnehmung (*ἀλλ' αὕτη μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις*), jene Function der Einsicht hat eine andere Form (*ἐκείνης δ' ἄλλο εἶδος*).

Dass wir berechtigt sind, jene dunkle Ausdrucksweise durch das Nachfolgende zu interpretiren, belegt der ganze Verlauf der Untersuchung, indem hier der dritte Punkt, das eigentliche Object der Einsicht, nur anticipirt wird, um die Erörterung des zweiten Punktes, der Verknüpfung ihres Erkenntnissinhaltes, einzuleiten. Es wird mit dem völlig dunkel bleibenden *ἄλλο εἶδος* auf einen kommenden Aufschluss, auf den dritten Punkt, hingewiesen, in den folgenden Worten aber „*τὸ ζητεῖν δὲ καὶ τὸ βουλεύεσθαι διαφέρει*", wie die Parallelstelle Eth. γ. 5 beweist, jenem Vergleiche selbst der Uebergangsgedanke für die nächste Aufgabe entnommen. Wie sich die Wahrnehmung in welcher die mathematische Analyse (*ζητεῖν*) ihren Abschluss findet, von der Wahrnehmung welche eine Function der *φρόνησις* (*βουλευτική*) vertritt, unterscheidet, und damit das Object der *φρόνησις*, wird erst klar, wenn wir den Unterschied des Analysirens, des *ζητεῖν*, und des Berathschlagens, *βουλεύεσθαι*, kennen gelernt, oder den Begriff der *εὐβουλία* entwickelt haben. Nur bei dieser Auffassung der Stelle wird der Widerspruch vermieden und ihre Dunkelheit erklärlich.

β. Die Wohlberathenheit (εὐβουλία).

Das Suchen und das Berathschlagen ist ein Verschiedenes; denn das Berathschlagen ist eine bestimmte Art von Suchen. Schon dadurch dass die Berathschlagung eine Art des Gattungsbegriffes, des Suchens ist, muss sie inhaltlich reicher sein, und nur dadurch kann sie zur Erklärung führen, dass die Function, in welche sie ausläuft, im Vergleich

mit dem Schlussglied des Suchens, dem Finden, eine reichere *οὐ μόνον κριτική, οὐ μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις* ist. Der allgemeine Begriff der *βουλή* ist im dritten Buche ausreichend entwickelt. Aristoteles geht daher auf die nähere Bestimmung desselben, die *εὐβουλία* über, die ja alle Elemente, mithin auch alle erklärenden jenes Begriffes enthalten muss. Er vergleicht die *εὐβουλία*, die ich, der Gebräuchlichkeit des Ausdruckes wegen, Wohlberathenheit nenne, obwohl das griechische Wort besser durch „Wohl-Berathschlagen" als Aktivität übertragen wird, mit einer Reihe anderer Vernunftthätigkeiten. Es ist das Wesen der Wohlberathenheit zu bestimmen: ob sie eine Art Wissenschaft, oder Meinung, oder Scharfblick, oder irgend einer anderen Gattung zugehörig ist [1]).

aa. Die Wissenschaft.

Eine Wissenschaft kann sie schon um ihres Gattungsbegriffes, des *ζητεῖν*, willen nicht sein, denn was wir wissen suchen wir nicht mehr; die Wohlberathenheit ist nämlich eine bestimmte Berathschlagung, der Berathschlagende sucht und überlegt. Jenes ist also schon durch die Grundeintheilung in das *ἐπιστημονικόν* und *λογιστικόν* abgewiesen [2]). Allerdings hat aber jene principielle Gliederung den Begriff des *ζητεῖν* ganz ausser Acht gelassen, indem sie das *λογίζεσθαι* und *βουλεύεσθαι* als *ταὐτόν* fasste, während jetzt das *λογίζεσθαι* dem *ζητεῖν* synonym gebraucht wird, wie Eth. *γ*. 5. das *ἀναλύειν* und *ζητεῖν*. Es ist das eine Freiheit des Ausdrucks, die Aristoteles sich überall nimmt, wo der Sinn dadurch nicht mehr verkannt wird; anfangs hin-

1) Eth. N. ζ. 10. 1142. 31: τὸ ζητεῖν δὲ καὶ τὸ βουλεύεσθαι διαφέρει· τὸ γὰρ βουλεύεσθαι ζητεῖν τι ἐστίν. δεῖ δὲ λαβεῖν καὶ περὶ εὐβουλίας τί ἐστι, πότερον ἐπιστήμη τις ἢ δόξα ἢ εὐστοχία ἢ ἄλλο τι γένος.

2) 34: ἐπιστήμη μὲν δὴ οὐκ ἔστιν· οὐ γὰρ ζητοῦσι περὶ ὧν ἴσασιν, ἡ δ' εὐβουλία βουλή τις, ὁ δὲ βουλευόμενος ζητεῖ καὶ λογίζεται.

gegen hätte consequenter Weise allerdings das *ζητεῖν* in seiner Stellung zum theoretischen und praktischen Vernunftgebrauch berücksichtigt werden müssen, und das Uebergehen desselben ist nur daraus zu erklären, dass Aristoteles nur die Hauptgruppen der Vernunftthätigkeiten im Auge hatte. Seine Eintheilung ist daher auch nicht ganz leicht mit dem Begriffe des *ζητεῖν*, als Gattung der *βουλή*, in Einklang zu bringen. Mir scheint der einzige Ausweg der zu sein, dass man im *ζητεῖν* den ersten Ausdruck den die *ὄρεξις τοῦ εἰδέναι* findet [1]), in ähnlicher Weise den Grundcharakter aller Vernunft zu sehen hat, wie etwa die *ὑπόληψις* der allgemeinste Ausdruck für alle factische Vernunftauffassung ist [2]). Dieses Suchen, was aller Vernunft eigenthümlich ist, würde in den theoretischen Vernunftthätigkeiten der Wissenschaft und des Verstandes dem factischen Eintritt der erkennenden Thätigkeit weichen, dagegen seinen Bestand wesentlich in den Analysen und Inductionen haben, welche dem Wissen vorausgehen [3]); während es in der anderen Gruppe der Vernunftthätigkeiten, in den logistischen den Charakter der Berathschlagung gewinnt, sich also, bis auch hier das Ziel in der Handlung und der Bildung erreicht ist, erhält. Terminologisch hat Aristoteles den Begriff nicht verwerthet, doch lässt sich, meine ich, jene Bedeutung nachweisen.

1) Metaph. α. 1. 980. 22: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.

2) de an. γ. 3. 427. b. 25: εἰσὶ δὲ καὶ αὐτῆς τῆς ὑπολήψεως διαφοραί, ἐπιστήμη καὶ δόξα καὶ φρόνησις καὶ τἀναντία τούτων.

3) Metaph. α. 3. 983. 20: τίς μὲν οὖν ἡ φύσις τῆς ἐπιστήμης τῆς ζητουμένης, εἴρηται, καὶ τίς ὁ σκοπὸς οὗ δεῖ τυγχάνειν τὴν ζήτησιν καὶ τὴν ὅλην μέθοδον. analyt. II. β. 1. 89. b. 23: τὰ ζητούμενά ἐστιν ἴσα τὸν ἀριθμὸν ὅσαπερ ἐπιστάμεθα.

bb. Der Scharfblick (εὐστοχία) und die Urtheilskraft (ἀγχίνοια).

Auch der Scharfblick ist etwas Anderes als Wohlberathenheit, denn ohne Begründung und schnell urtheilt jener, berathschlagt wird dagegen mit Zeitaufwand; woher man denn auch sagt: das Berathene thue in Eile, doch berathe mit Weile [1]). Aristoteles scheint unter dem Scharfblick eine schnelle Auffassung des Gegebenen, der Aussen- wie der Gedankenwelt zu verstehen, während eine Art dieser Gattung ganz mit dem Begriffe zusammenfällt, den Kant in der transcendentalen Logik die Urtheilskraft nennt, woher ich den Ausdruck entnehme. Aristoteles charakterisirt diese Thätigkeit dahin, dass sie das Vermögen sei, eine Erscheinung augenblicklich auf ihren Grund zurückzuführen. Mittelst ihrer erkennt jemand beispielsweise, wenn er die beleuchtete Seite des Mondes stets der Sonne zugekehrt sieht, ohne weiteres Ueberlegen, den Grund dieser Erscheinung im Sonnenlicht [2]). Kant bezeichnet die Urtheilskraft als das Vermögen eine Erscheinung als unter einen bestimmten Verstandesbegriff gehörig zu erkennen; er nennt sie „das Specifische des sogenannten Mutterwitzes das keine Schule ersetzen kann“ oder „ein besonderes Talent welches gar nicht belehrt, sondern nur geübt sein will“.

1) Eth. N. ζ. 10. 1142. b. 2: ἀλλὰ μὴν οὐδ' εὐστοχία· ἄνευ τε γὰρ λόγου καὶ ταχύ τι ἡ εὐστοχία, βουλεύονται δὲ πολὺν χρόνον, καὶ φασὶ πράττειν μὲν δεῖν ταχὺ τὰ βουλευθέντα, βουλεύεσθαι δὲ βραδέως. *Andronikus* definirt sie, nach *Cell*, als: ἐπιστήμη ἐπιτευκτικὴ τοῦ ἐν ἑκάστῳ σκοποῦ. Die Uebersetzer nennen sie: bona conjectura, sagacitas, bona conjectatio.

2) Eth. N. ζ. 10. 1142. b. 5: ἔτι ἡ ἀγχίνοια ἕτερον καὶ ἡ εὐβουλία· ἔστι δ' εὐστοχία τις ἡ ἀγχίνοια. vgl. Analyt. II. α. 34. 89. b. 10: ἡ δ' ἀγχίνοιά ἐστιν εὐστοχία τις ἐν ἀσκέπτῳ χρόνῳ τοῦ μέσου, οἷον εἴ τις ἰδὼν ὅτι ἡ σελήνη τὸ λαμπρὸν ἀεὶ ἔχει πρὸς τὸν ἥλιον, ταχὺ ἐνενόησε διὰ τί τοῦτο, ὅτι διὰ τὸ λάμπειν ἀπὸ τοῦ ἡλίου.

cc. Die Meinung (δόξα).

Auch keinerlei Meinung kann die Wohlberathenheit sein, denn da der schlecht Berathschlagende fehlt, der gut Berathschlagende es richtig thut, so muss die Wohlberathenheit eine Art Richtigkeit sein; aber weder eine Richtigkeit der Wissenschaft, noch der Meinung. In der Wissenschaft kann es überhaupt keine Richtigkeit geben (da es in ihr keinen Fehlgriff giebt), die Richtigkeit der Meinung aber ist Wahrheit. In der Meinung ist zudem aller Inhalt ein bereits Bestimmtes. Aber die Wohlberathenheit ist doch hinwiederum auch nicht ohne alle Vernunft, so dass nur übrig bleibt, dass sie ein Denken ist, denn dieses ist noch nicht eine bestimmte Aussage, während die Meinung nicht mehr ein Suchen, sondern bereits eine Aussage ist [1]).

Diese Bestimmungen, welche den Unterschied der Meinung und der Wohlberathenheit hervorheben, sind im Wesentlichen die nämlichen, welche bereits Eth. γ. 4, anlässlich der Unterscheidung der *βουλή* und *δόξα*, geltend gemacht wurden; nur dass hier der Begriff der *ὀρθότης* eine bestimmte Qualität der *βουλή*, die *εὐβουλία*, bedingt. Die specifische Differenz beider Begriffe liegt darin, dass die Meinung einen bestimmten Erkenntnissinhalt in sich schliesst, mag dieser nun wahr oder unwahr sein, und demgemäss auch nur einen Unterschied bezüglich der Wahrheit zulässt, während die

1) b. 6: οὐδὲ δὴ δόξα ἡ εὐβουλία οὐδεμία· ἀλλ' ἐπεὶ ὁ μὲν κακῶς βουλευόμενος ἁμαρτάνει, ὁ δ' εὖ ὀρθῶς βουλεύεται, δῆλον ὅτι ὀρθότης τις ἡ εὐβουλία ἐστίν, οὔτ' ἐπιστήμης δὲ οὔτε δόξης· ἐπιστήμης μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν ὀρθότης (οὐδὲ γὰρ ἁμαρτία), δόξης δ' ὀρθότης ἀλήθεια· ἅμα δὲ καὶ ὥρισται ἤδη πᾶν οὗ δόξα ἐστίν. ἀλλὰ μὲν οὐδ' ἄνευ λόγου ἡ εὐβουλία. διανοίας ἄρα λείπεται· αὕτη γὰρ οὔπω φάσις· καὶ γὰρ ἡ δόξα οὐ ζήτησις ἀλλὰ φάσις τις ἤδη. Eine Verderbniss des Textes anzunehmen sehe ich hier keinen Anlass. Das „διανοίας ἄρα λείπεται“ ist durch Eth. γ. 4. 1112. 16: ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας, bestätigt und besagt dass die Vernunft ein weiterer Begriff ist als die Erkenntniss.

εὐβουλία als *ζητεῖν* ihr Object noch ausser sich, in der Zukunft hat, daher keine objective *ἀλήθεια*, sondern nur eine *ὀρθότης*, formale Wahrheit, haben kann. In der berathschlagenden Natur der Einsicht ist es darum begründet, dass sie als *ὀρθὸς λόγος* bezeichnet wird und dass dieser Ausdruck, der am Anfange des Capitels mit dem *λόγος ἀληθής* wechselt, nachdem er hier seine Ableitung gefunden, terminologischen Charakter erhält.

Allerdings muss es, bei diesem principiellen Gegensatze der *βουλή* und *δόξα*, in hohem Grade auffällig sein, wenn wir die *φρόνησις*, die Tugend der logistisch-buleutischen Vernunft, einige Capitel früher eine Tugend das *δοξαστικόν* nennen hören: „Da es in der Seele der vernunftbesitzenden Wesen nur zwei Theile giebt, wird sie (die *φρόνησις*) eine Tugend des anderen sein, *τοῦ δοξαστικοῦ· ἥ τε γὰρ δόξα περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν καὶ ἡ φρόνησις*“ [1]). Dass Aristoteles diese zwei Sätze nicht so geschrieben haben kann, erhellt aus der einfachen Thatsache, dass sie in dieser Form völlig sinnlos sind. Da dieses Capitel jedoch das Unglück hat, für ein sehr ergiebiges Feld der Conjectural-Kritik zu gelten, so hat man das Fehlerhafte mit grösster Vorsicht auszuscheiden, um die sehr wünschenswerthe Autorität des Textes nicht zu schädigen [2]). Zunächst muss festgestellt werden, dass alle drei Behauptungen einzeln ge-

1) Eth. N. ζ. 5. 1140. b. 25: δυοῖν δ᾽ ὄντοιν μεροῖν τῆς ψυχῆς τῶν λόγον ἐχόντων, θατέρου ἂν εἴη ἀρετή, τοῦ δοξαστικοῦ. ἥ τε γὰρ δόξα περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν καὶ ἡ φρόνησις.

2) Ich habe S. 174 die fehlerhafte Auffassung der βουλή bei *Eudemus* auf ein Missverständniss dieser Stelle zurückgeführt. Diese Ansicht gewinnt nur an Wahrscheinlichkeit, wenn ich jetzt, nach nochmaliger genauerer Untersuchung, zugestehen muss, dass ich die Stelle selbst auch missverstanden habe; und zwar darin, dass ich mich zum Zugeständniss genöthigt glaubte, Aristoteles halte sich nicht an seine Terminologie, wenn er hier δοξαστικόν für βουλευτικόν schreibt. Diese Thatsache liegt nicht vor, sondern nur ein Irrthum der Auslegung.

nommen nichts enthalten, was Aristoteles nicht hätte sagen können, ja ausdrücklich an anderen Stellen gesagt hat. Es ist durchaus richtig und Aristotelisch zunächst der ganze erste Satz, und dieser hat zweifellos so an dieser Stelle gestanden. An sich richtig sind auch die zwei folgenden Behauptungen, und zwar ist die erstere wohl eine Reminiscenz aus analyt. II. *α*. 33. 89. 3: *λείπεται δόξαν εἶναι περὶ τὸ ἀληθὲς μὲν ἢ ψεῦδος, ἐνδεχόμενον δὲ καὶ ἄλλως ἔχειν*, während die zweite dem Anfange unseres Capitels entlehnt ist. Das Fehlerhafte der Stelle liegt nur darin, dass dem Leser des ersten, echt Aristotelischen Satzes, diese Reflexionen sich aufdrängten, die schlechterdings nicht hierher gehören; und dieses wiederum ist nur zu erklären, wenn man annimmt, dass er jenen Satz nicht verstand, ihn also wirklich vorfand. Interessant ist übrigens dass, wie einst ein Missverständniss des Ausdrucks *δοξαστικόν*, den Textfehler, jene Erklärung hervorrief, so jetzt dasselbe Missverständniss des Wortes den Zusatz als falsch erkennen liess.

Der Interpolator sagte: Aristoteles schreibt *δοξαστικόν* für *βουλευτικόν*, also sind die *φρόνησις* und *δόξα* Erscheinungen desselben Vermögens; in der That lehrt Aristoteles die *δόξα* sei *περὶ τὸ ἐνδεχόμενον*, und von der *φρόνησις* gilt dasselbe. Der moderne Ausleger sagt: Hier steht *δοξαστικόν* für *βουλευτικόν*, Aristoteles lehrt zweifellos die *δόξα* und *βουλή* schliessen sich aus, also ist die ganze Stelle nicht Aristotelisch [1]). Es steht hiermit wie mit den Antinomien Kants, man operirt mit einem Begriffe als Gegebe-

1) *Rassow* S. 43: „Sodann fällt es auf, dass die φρόνησις als die Tugend des δοξαστικόν bezeichnet wird. — Für den φρόνιμος aber ist nicht das δοξάζειν, sondern das βουλεύεσθαι charakteristisch, und wie verschieden die δόξα und die βουλή sind, erhellt aus dem über die εὐβουλία Gesagten. Der Ausdruck δοξαστικόν für λογιστικόν findet sich freilich noch einmal in diesem Buche, aber in der zweiten Hälfte des letzten Capitels, deren Echtheit höchst zweifelhaft ist“.

nem, der nicht gegeben ist; denn Aristoteles hat nicht *δοξαστικόν* für *βουλευτικόν* geschrieben, sondern nur die Ausleger confundiren beides, weil sie das „*δυοῖν δ' ὄντοιν μεροῖν τῆς ψυχῆς τῶν λόγον ἐχόντων*“ falsch interpretiren und auf die Zweitheilung, *ἐπιστημονικόν* und *λογοστικόν*, zurückbeziehen. Die zwei Theile der Seele sind aber nicht die zwei Formen der Vernunft, das *ἐπιστημονικόν* und *βουλευτικόν*, sondern die zwei Theile der Seele, das *ἠθικόν* und das *δοξαστικόν* oder *διανοητικόν*. Dieses lässt sich beweisen, aus dem Wortlaut der Stelle, aus ihrem Zusammenhange, aus der gleichen Bedeutung der Parallelstelle, aus dem Sprachgebrauch. Gegeben ist der Satz: „*δυοῖν δ' ὄντοιν μεροῖν τῆς ψυχῆς τῶν λόγον ἐχόντων, θατέρου ἂν εἴη ἀρετή, δοξαστικοῦ*“. Selbstverständlich kann „*τῶν λόγον ἐχόντων*“ nur eine nähere Bestimmung der *ψυχή* sein, um deren zwei Theile es sich hier handelt. Die Seele der vernünftigen Wesen soll aus zwei Theilen bestehen, deren jedem Tugenden entsprechen. Der Dual schliesst eine Mehrzahl coordinirter Theile ebenso aus, wie das hieraus abfolgende disjunctive Urtheil. Beide haben nur dann eine Berechtigung, wenn es ausser diesen zwei Theilen keine weiteren Theile in der Seele der vernünftigen Wesen giebt, denen Tugenden entsprechen könnten. Die einzige mögliche derartige Zweitheilung aber ist die in das *ἠθικόν* und *διανοητικόν* = *δοξαστικόν*. Aristoteles begründet diese Eintheilung am Schlusse des ersten Buches [1]) und führt die *φρόνησις* und *σωφροσύνη*, die beide auch hier vorkommen, unter den Repräsentanten der entsprechenden Tugendgruppen

1) Eth. N. α. 13. 1103. 1: εἰ δὲ χρὴ καὶ τοῦτο φάναι λόγον ἔχειν, διττὸν ἔσται καὶ τὸ λόγον ἔχον, τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὑτῷ, τὸ δ' ὥσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι. διορίζεται δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην· λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικάς, σοφίαν μὲν καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν διανοητικάς, ἐλευθεριότητα δὲ καὶ σωφροσύνην ἠθικάς.

an; er geht von ihr aus, im sechsten Buche. Auf den Anfang des zweiten Capitels des sechsten Buches gehen zwar auch die Interpreten, sowohl der Interpolator wie die Neueren, zurück; aber anstatt dort die allgemeine Zweitheilung der Seele [1]) ins Auge zu fassen, halten sie sich an die analoge Eintheilung der Vernunft, welche natürlich nicht eine Eintheilung der Seele, und daher auch nicht weitere Seelentheile und die entsprechenden Tugenden ausschliessend sein kann [2]).

Nun ist zwar jene zweite Eintheilung, die der Vernunft, des *λόγον ἔχον* (*ἐν αὐτῷ λόγον ἔχον* nach *α*. 13), das eigentliche Thema der weiteren Untersuchung; aber die allgemeinere Eintheilung tritt überall dort wieder hervor, wo durch die Eigenthümlichkeit der *φρόνησις* ein Rückweis auf die ethische Tugend nothwendig wird, und nur dann, nicht bei der Vernunfteintheilung, wird von einer Zweitheilung der Seele gesprochen.

Wenn Aristoteles die Vernunfteintheilung meint, so wählt er den Ausdruck so, dass der Gegenstand völlig bestimmt hervortritt. Er spricht von dem „*ἑκατέρου μέρος τοῦ λόγον ἔχοντος*“ nicht von der „*μέρη τῆς ψυχῆς τῶν λόγον ἐχόντων*“ [3]); er sagt „*ἀμφοτέρων δὴ τῶν νοητικῶν μορίων*“ [4]) nicht „*δυοῖν δ' ὄντοιν μεροῖν τῆς ψυ-*

1) Eth. N. ζ. 2. 1138. b. 35: τὰς δὴ τῆς ψυχῆς ἀρετὰς διελόμενοι τὰς μὲν εἶναι τοῦ ἤθους ἔφαμεν τὰς δὲ τῆς διανοίας.

2) 1139. 1: περὶ μὲν οὖν τῶν ἠθικῶν διεληλύθαμεν, περὶ δὲ τῶν λοιπῶν, περὶ ψυχῆς πρῶτον εἰπόντες, λέγωμεν οὕτως. πρότερον μὲν οὖν ἐλέχθη δύ' εἶναι μέρη τῆς ψυχῆς, τό τε λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον· νῦν δὲ περὶ τοῦ λόγον ἔχοντος τὸν αὐτὸν τρόπον διαιρετέον. καὶ ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα. λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν τὸ δὲ λογιστικόν.

3) Eth. N. ζ. 2. 1139. 14: ὥστε τὸ λογιστικόν ἐστιν ἕν τι μέρος τοῦ λόγον ἔχοντος. ληπτέον ἄρ' ἑκατέρου τούτων τίς ἡ βελτίστη ἕξις· αὕτη γὰρ ἀρετὴ ἑκατέρου.

4) a. o. O. b. 12: ἀμφοτέρων δὴ τῶν νοητικῶν μορίων ἀλήθεια τὸ ἔργον. καθ' ἃς οὖν μάλιστα ἕξεις ἀληθεύσει ἑκάτερον, αὗται ἀρεταὶ ἀμφοῖν.

χῆς“. Es ist hierbei zwar von einer Zweitheilung, aber nicht von einer Zweitheilung der Seele, die Rede. Werden die dianoetischen Tugenden dagegen auf Theile der Seele zurückgeführt, so fällt die Zweitheilung fort und neben ihnen gewinnen die ethischen Tugenden, die zweite Hauptgruppe durch die Unbestimmtheit des Ausdruckes, Raum [1]).

Wird nun aber gar die ethische Tugend in die Untersuchung direct hineingezogen, so tritt sofort die ausschliessende, allgemeinere und übliche Zweitheilung hervor, wie an unserer Stelle und den früher erwähnten, oder, wenn locale Motive mitwirken, wird die ethische Tugend, obwohl dieses sehr ungewöhnlich ist, dem d r i t t e n Seelentheil zugeschrieben [2]). Schon aus diesen begrifflichen Gründen kann unter dem *δοξαστικόν* nicht das *βουλευτικόν* gemeint sein, denn dieses hat zu seiner Ergänzung in der Zweitheilung nur das *ἐπιστημονικόν*, beide aber sind nur die zwei Theile der Vernunft nicht der Seele. Ist der eine Theil der Seele das *λογιστικόν*, so ist die Voraussetzung falsch, dass es nur zwei Seelentheile giebt, denn das *ἐπιστημονικόν* kann nicht mit dem *ἠθικόν* zusammengefasst werden. Ebenso bestimmt geht dieses hervor aus dem ganzen Zusammenhang in welchem die Stelle vorkommt.

Würde *δοξαστικόν* für *βουλευτικόν* stehen, so hätten wir hierin eine blosse Wiederholung, deren emphatischer Vortrag höchst unpassend wäre; denn dass die *φρόνησις* eine buleutische Fertigkeit ist, wissen wir bereits ausreichend, dass sie eine Tugend ist, wird unmittelbar vor-

1) 12. 1143. b. 16: ὅτι ἄλλου τῆς ψυχῆς μορίου ἀρετὴ ἑκάτερα. 13. 1144. 2: ἀρετάς γ' οὔσας ἑκατέραν ἑκατέρου τοῦ μυρίου. 1145. 6: ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κυρία γ' ἐστὶ τῆς σοφίας οὐδὲ τοῦ βελτίονος μορίου.

2) Eth. N. ζ. 13. 1144. 5: μέρος γὰρ οὖσα (ἡ σοφία) τῆς ὅλης ἀρετῆς τῷ ἔχεσθαι ποιεῖ καὶ τῷ ἐνεργεῖν εὐδαίμονα. ἔτι τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετήν· τοῦ δὲ τετάρτου μορίου τῆς ψυχῆς οὐκ ἔστιν ἀρετὴ τοιαύτη, τοῦ θρεπτικοῦ.

ausgehend gesagt. Ferner stünde der Satz in gar keinem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden, da das Thema des Capitels eine Eigenthümlichkeit der Einsicht behandelt, welche sie von allen anderen dianoetischen Fertigkeiten unterscheidet, nicht nur von denen des *ἐπιστημονικόν*, sondern auch von der zweiten logistischen Fertigkeit, der *τέχνη*, nämlich ihre enge Beziehung zur ethischen Tugend. Soll das Capitel also die Definition der Einsicht geben, so kann es nicht in der Angabe gipfeln, die Einsicht ist eine logistische Tugend, sondern sie muss, da das Specifische derselben in der Verbindung mit der ethischen Tugend besteht, als dianoetische Tugend zwar von der ethischen unterschieden werden, aber auf solche Weise, dass sie zugleich in einen Gegensatz zu allen übrigen dianoetischen Tugenden tritt.

Die *τέχνη* war definirt als *ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική*, ohne dass wir über die Bedeutung des *λόγος ἀληθής* Aufschluss erhalten, womit schon gesagt ist, dass er ebenso aufzufassen ist wie im Vorausgehenden. Dass dieser *λόγος ἀληθής* zunächst nur eine ganz formale Wahrheit bezeichnet, habe ich (S. 271) gesagt, und komme darauf anlässlich der Definition der *τέχνη* zurück. Im Gegensatze zu dieser Bestimmung der *τέχνη* definirt Aristoteles die Einsicht als: *ἕ ξ ι ς ἀ λ η θ ὴ ς μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακά.* Dass das Prädikat *ἀληθής* seinen Ort wechselt, nicht mehr vom *λόγος*, sondern von der *ἕξις* ausgesagt wird, muss einen Grund haben. Aristoteles fügt als Begründung hinzu: *ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ ε ὐ π ρ α ξ ί α τέλος* [1]). Der bloss formale *λόγος ἀληθής* war sowohl in der *εὐπραξία* als

1) Eth. N. 5. 1140. b. 4: λείπεται ἄρα αὐτὴν εἶναι ἕξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακά· τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη· ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ ε ὐ π ρ α ξ ί α τέλος. διὰ τοῦτο Περικλέα καὶ τοὺς τοιούτους φρονίμους οἰόμεθα εἶναι, ὅτι τὰ αὑτοῖς ἀ γ α θ ὰ καὶ τοῖς ἀνθρώποις δύνανται θεωρεῖν.

in dem *ἐναντίον ἐν πράξει* wirksam, die *φρόνησις* als *ἕξις ἀληθής* hat nur die *εὐπραξία* zum Object. Wird sie um dieses Objectes willen *ἕξις ἀληθής* genannt, so muss die *ἀλήθεια* die Bedingungen enthalten, welche jenes Ziel erreichen lassen. Was ist der Inhalt jener *ἀλήθεια*?

Aristoteles antwortet nicht direct auf diese Frage sondern belegt zunächst den Thatbestand, dass das Object der Einsicht die *εὐπραξία* ist, mit Beispielen. Weil Perikles und Männer der Art das ihnen selbst und den Uebrigen Gute zu erkennen vermochten, nennt man sie Einsichtige; ebenso halten wir im Allgemeinen diejenigen, die dieses im Staate und im Haushalt thun, dafür. Ferner nennt man deswegen die Tugend der Mässigkeit „*σωφροσύνη*“, *ὡς σώζουσαν τὴν φρόνησιν*. Man wird für die sprachliche Richtigkeit dieser Etymologie wohl so wenig eintreten können, wie für viele andere bei Platon und Aristoteles; der philosophische Gedanke aber, auf den es lediglich und allein ankommt, wird durchaus richtig versinnlicht. Die Mässigkeit bewahrt gerade diese bestimmte Erkenntniss; denn nicht jede Erkenntniss wird verdorben und verkehrt durch Freud und Leid, so z. B. nicht die Erkenntniss dass die Winkel eines Dreiecks gleich zwei Rechten sind, sondern nur die auf die Handlung bezogene. Denn die Principien der Handlungen sind der Zweck um dessen willen die Handlungen geschehen. Wer aber durch Freud oder Leid verdorben ist, dem leuchtet dieses Princip alsbald nicht mehr ein, noch auch dass man um seinetwillen und durch dasselbe jede Wahl zu treffen und zu handeln hat. Die Schlechtigkeit also ist die Verderberin des Princips. So ist es denn in der That nothwendig, dass die Einsicht eine wahre, in Bezug auf das menschlich Gute, mittelst der Vernunft praktische Fertigkeit ist[1]). Die Recapitulation der Definition sagt deutlich genug, dass Aristoteles damit die Begründung dafür hat geben wollen, dass er die *φρόνησις* eine *ἕξις ἀληθής* nannte. Die *ἀλήθεια* der *ἕξις* besteht zunächst darin, dass sie den wahren Zweckbegriff einschliesst; und da dieses nur möglich ist unter Voraussetzung der ethischen Tugend, so ist die ethische Tugend eine nothwendige Voraussetzung der *φρόνησις*.

Derselbe, für die Einsicht sehr bedeutsame Charakterzug wird Cap. 13 ebenso betont, und näher dahin bestimmt: der Zweck (das Beste) leuchtet dem, der nicht gut ist, auch nicht ein, denn die Schlechtigkeit verkehrt die praktischen Principien und ruft eine unwahre Auffassung derselben hervor[1]). Weil die Einsicht einen wahren Zweckbegriff involvirt, weil die Schlechtigkeit den wahren Zweck sofort in einen falschen verkehrt, kann die *φρόνησις* nie ohne die ethische Tugend bestehen, welche als Erhalterin der Wahrheit des Zweckes, die Erhalterin der *φρόνησις* genannt wird. Die *φρόνησις* wird also *ἕξις ἀληθής* genannt, um eines ihr sehr wesentlichen, bestimmten Erkenntnissinhaltes willen, während die *τέχνη* als *ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς*, in Bezug auf ihren Erkenntnissinhalt noch ganz unbestimmt ist. Es folgen aus diesem Unterschiede unmittelbar einige weitere

1) Eth. N. ζ. 5. 1140. b. 11: ἔνθεν καὶ τὴν σωφροσύνην τούτῳ προσανορεύομεν τῷ ὀνόματι, ὡς σώζουσαν τὴν φρόνησιν. σώζει δὲ τὴν τοιαύτην ὑπόληψιν. οὐ γὰρ ἅπασαν ὑπόληψιν διαφθείρει οὐδὲ διαστρέφει τὸ ἡδὺ καὶ τὸ λυπηρόν, οἷον ὅτι τὸ τρίγωνον δυσὶν ὀρθαῖς ἴσας ἔχει ἢ οὐκ ἔχει, ἀλλὰ τὰς περὶ τὸ πρακτόν. αἱ μὲν γὰρ ἀρχαὶ τῶν πρακτῶν τὸ οὗ ἕνεκα τὰ πρακτά· τῷ δὲ διεφθαρμένῳ δι' ἡδονὴν ἢ λύπην εὐθὺς οὐ φαίνεται ἡ ἀρχή, οὐδὲ δεῖν τούτου ἕνεκεν οὐδὲ διὰ τοῦθ' αἱρεῖσθαι πάντα καὶ πράττειν· ἔστι γὰρ ἡ κακία φθαρτικὴ ἀρχῆς· ὥστ' ἀνάγκη τὴν φρόνησιν ἕξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθῆ, περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικήν. Ich übersetze das οὐ φαίνεται mit einleuchten, weil nicht eine blosse Privation sondern eine Negation damit ausgedrückt wird, Analog. Eth. γ. 6. 1113. b. 1: οὐ γὰρ οὖσα ἀγαθὸν φαίνεται.

1) Eth. N. ζ. 13. 1144. 32: ἐπειδὴ τοιόνδε τὸ τέλος καὶ τὸ ἄριστον — τοῦτο δ' εἰ μὴ τῷ ἀγαθῷ, οὐ φαίνεται· διαστρέφει γὰρ ἡ μαχθηρία καὶ διαψευδέσθαι ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὸς ἀρχάς.

Unterscheidungen ab. So giebt es zwar eine Tugend der *τέχνη*, nicht aber der *φρόνησις*[1]), denn die eine lässt eine weitere Vollendung noch zu, die andere nicht. Auch ist in der *τέχνη* der freiwillig Fehlende dem vorzuziehn der sich absichtslos versieht, in der Einsicht dagegen wäre ein freiwilliger Fehlgriff schlimmer, da es sich hier ganz wie in den Tugenden verhält[2]). Es ist wohl zu beachten, dass Aristoteles „*ὥσπερ καὶ περὶ τὰς ἀρετάς*“ schreibt. Er setzt diese Eigenschaft der Tugenden als bekannt voraus, und die *αἱ ἀρεταί* als bekannte Vorstellungen[3]). Bekannt aber sind uns bisher nur die ethischen Tugenden, und während noch keine einzige dianoetische Tugend erwähnt ist, wurde unmittelbar vorausgehend von der *σωφροσύνη*, einer ethischen Tugend, gesprochen. Da nur von den ethischen Tugenden jene Bedeutung der Freiwilligkeit bisher behauptet ist, so kann Aristoteles unter den *αἱ ἀρεταί* auch nur die ethischen Tugenden meinen. Aus dieser Uebereinstimmung mit den ethischen Tugenden folgert Aristoteles: „Es ist nun einleuchtend, dass die Einsicht eine Tugend und nicht *τέχνη* ist[4]). Es wird also diese dianoetische Fertigkeit nach der Analogie mit der ethischen als Tugend bestimmt. Verhält es sich mit der Einsicht so wie mit den ethischen Tugenden (*ὥσπερ καὶ περὶ τὰς ἀρετάς*), tritt sie hierdurch in einen Gegensatz zur dianoetischen Fertigkeit der *τέχνη*, ward sie anlässlich ihrer Principien, durch ihre Abhängigkeit von

1) Eth. N. ζ. 5. 1140. b. 21: ἀλλὰ μὴν τέχνης μὲν ἐστὶν ἀρετή, φρονήσεως δ' οὐν ἔστιν.

2) 22: καὶ ἐν μὲν τέχνῃ ὁ ἑκὼν ἁμαρτάνων αἱρετώτερος, περὶ δὲ φρόνησιν ἧττον, ὥσπερ καὶ περὶ τὰς ἀρετάς.

3) ἀρετή „κατ' ἐξοχήν gebraucht“ bedeutet auch sonst nur die ethische Tugend wie in der Parallelstelle ζ. 13. 1144. b. 1: σκεπτέον δὴ πάλιν καὶ περὶ ἀρετῆς· καὶ γὰρ ἡ ἀρετὴ παραπλησίως ἔχει ὡς ἡ φρόνησις πρὸς τὴν δεινότητα.

4) 24: δῆλον οὖν ὅτι ἀρετή τίς ἐστι καὶ οὐ τέχνη.

der ethischen Tugend, auch wesentlich von der Wissenschaft unterschieden, die sich zum ethischen Elemente gleichgültig verhält, so ist es jetzt erforderlich, dass die Einsicht ausdrücklich als dianoetische Tugend bezeichnet und dadurch von den ethischen Tugenden abgegrenzt werde, mit denen sie zusammenzufallen droht. Aristoteles sagt daher im Gegensatze (*δέ*) zu den bisher betonten Berührungspunkten der Einsicht und der ethischen Tugend: da es aber nur zwei (Dual) Theile der Seele giebt, so wird die Einsicht zwar eine Tugend des anderen Theiles, nämlich des *δοξαστικόν* sein, aber doch nicht eine Fertigkeit mittelst der Vernunft allein; hierfür spricht dass es für solche Fertigkeiten ein Vergessen giebt, für die Einsicht nicht[1]). Es ist damit gesagt, dass unter dem entgegengesetzten Seelentheil, der Theil verstanden ist, dem die ethischen Tugenden angehören, denn nur von ihnen haben wir bisher gehört und nur gegen die Vermischung mit ihnen, wendet sich das gegensätzliche, *δυοῖν δ' ὄντοιν μεροῖν*. Trotz des Zusammenhanges mit den ethischen Tugenden, trotz des Gegensatzes zur *τέχνη* und *ἐπιστήμη* muss die Einsicht, bei der ausschliesslichen Zweitheilung, dem denkenden Seelentheil dem *δοξαστικόν* und nicht dem *ἠθικόν* zugehören; aber allerdings mit der Einschränkung, dass im Unterschiede von allen übrigen diesem Seelentheil angehörigen Fertigkeiten die Einsicht nicht eine blosse Vernunftthätigkeit ist, sondern nur in den ethischen Tugenden ihre Realität hat, mit ihnen unlöslich verknüpft (*συνέζευκται, οὐ κεχωρισμένη*) ist[2]). Dieses wird dadurch bezeugt, dass in den anderen Vernunftthätigkeiten, in der Wissenschaft wie

1) 25: δυοῖν δ' ὄντοιν μεροῖν τῆς ψυχῆς τῶν λόγον ἐχόντων, θατέρου ἂν εἴη ἀρετή, τοῦ δοξαστικοῦ· ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἕξις μετὰ λόγου μόνον· σημεῖον δ' ὅτι λήθη τῆς μὲν τοιαύτης ἕξεώς ἐστι, φρονήσεως δ' οὐκ ἔστιν.

2) Eth. N. κ. 8. 1178. 16: συνέζευκται δὲ καὶ ἡ φρόνησις τῇ τοῦ ἤθους ἀρετῇ, καὶ αὕτη τῇ φρονήσει.

in der Kunst, die blosse Vernunftthätigkeiten sind, abgelöst von dem täglichen Thun und Treiben des Lebens Bestand haben, es ein Vergessen (λήθη ἀποβολὴ ἐπιστήμης) giebt, aber nicht so in der Einsicht welche, unmittelbar von der bleibenden Charakterbeschaffenheit getragen, durch die Anforderungen des Lebens in ununterbrochener Uebung erhalten wird.

So erfordert wie das Vorausgehende, so auch der ursprünglich sich unmittelbar anschliessende Folgesatz die Beziehung des δυοῖν δ' ὄντοιν μεροῖν auf die ethische und dianoetische Tugend. Die Einschränkung durch das ἀλλὰ μὴν οὐδ' hat nur einen Sinn, wenn das δοξαστικόν nicht als βουλευτικόν sondern als διανοητικόν im Allgemeinen aufzufassen ist.

Nur bei dieser Interpretation treten alle Einzelangaben in einen engen Zusammenhang mit dem Hauptgedanken, sie folgen ab aus der Verbindung der Einsicht und der ethischen Tugend, dem Thema dieses Capitels. Versteht man dagegen unter dem δοξαστικόν das βουλευτικόν, so wird jeder Zusammenhang durch eine frostige und überflüssige Reflexion aufgehoben.

Durch diese Auffassung gewinnen wir aber auch den Nebenvortheil, dass der, für das philosophische Bewusstsein wahrhaft degoutante, Wortwitz, den Rassow doch wohl nur unter der Voraussetzung der Unechtheit der Stelle für möglich hält, ausgeschlossen werden kann. Rassow meint nämlich in der hübschen Schlussbetrachtung, dass es zwar für unsere übrigen Kenntnisse, nicht aber in unseren ethischen Einsichten ein Vergessen giebt, den Grund für die ihm auffällige Definition der φρόνησις, als ἕξις ἀληθής, gefunden zu haben. Die ἕξις ἀληθής bedeute nach dem Schlusssatz eine ἕξις in der es keine λήθη (Vergesslichkeit) giebt [1]).

1) *Rassow* S. 45: „Es wird uns also, ohne dass wir im Vorhergehenden irgend eine Andeutung über diese Eigenschaft der φρόνησις oder über die ungewöhnliche Auffassung des Wortes ἀληθής gemacht ist, zugemuthet folgendermassen zu übersetzen: es bleibt übrig, dass sie eine nicht in Vergessenheit gerathende ἕξις sei u. s. w. Wer unbefangen den Abschnitt überliest, wird dies nicht für möglich halten und mit mir die Befürchtung theilen, dass die echten Definitionen einer etymologischen Spielerei zu Liebe bei der Ueberarbeitung gefälscht sind."

Da ich nun im Gegensatze zu Rassow die Definition wie das ganze Capitel für Aristotelisch halte, so würde diess die schwere Verantwortung involviren, jene völlig absurde Spielerei dem Philosophen zugemuthet zu haben, wenn sich nicht sowohl durch unbefangene Lectüre wie durch Analyse des Gedankenganges, vom Aesthetischen und Stilistischen ganz abgesehen, feststellen liesse, dass von einem solchen Wortspiel im Texte überhaupt keine Spur existirt, sondern das ἀληθής mit dem λήθη nur auf gewaltsame Weise in Verbindung gebracht werden kann.

Die Etymologie mag so richtig oder falsch sein wie möglich, sie mag als vox memorialis, zum Schaden des vernünftigen Denkens, noch so verbreitet sein, hier an unserer Stelle und im Aristoteles wird sie muthmaasslich wohl Allen neu erscheinen. Bonitz führt sie in seiner interessanten Zusammenstellung Aristotelischer Etymologien nicht an; Rassow selbst citirt keinen Gewährsmann, der sie vor ihm bemerkt hätte; ich erinnere mich nicht sie gelesen zu haben. Für das Dasein eines Witzes aber ist der einzige Beleg die Wirkung. Ein guter Witz wirkt unfehlbar; wer schlechte Witze macht unterlässt wenigstens nicht anzudeuten dass er diese Intention habe. Ist es nun aber wohl denkbar, dass Jemand, der um einen Witz zu machen den Text fälscht, dieses systematisch so einrichtet, dass trotz der ausserordentlichen Receptivität der Commentatoren aller Zeiten für solche Materien derselbe unbemerkt bleiben musste? Die unbefangenen Leser, welche Rassow zur Kritik der Stelle

aufruft, haben bereits gesprochen, und zwar durchaus unbefangen, indem sie über das Wortspiel schwiegen. Selbst der Paraphrast, der doch schon ganz unberechtigter Weise das ἀληθής in die unmittelbar der λήθη vorausgehenden Worte hineinzieht, hat das volle Bewusstsein, dass das ἀληθής für den Folgesatz mit der λήθη gänzlich gleichgültig ist; er ahnt nicht dass zwischen beiden Worten, die begrifflich schlechterdings heterogen sind, auch nur der loseste Zusammenhang bestehen könnte; ja er nennt selbst die τέχνη, obwohl bei ihr, gerade im Unterschiede von der φρόνησις, eine λήθη stattfinden kann, nichtsdestoweniger, wenn auch fälschlich, ἕξις ἀληθής. Im Texte stehen acht Zeilen wichtiger Bestimmungen zwischen dem einen und dem anderen Worte, welche den Witz constituiren sollen, und jedes derselben ist zu dem der Ausdruck eines völlig anderen Gedankens. Die vorausgehende Aristotelische Etymologie von φρόνησις und σωφροσύνη kann zwar psychologisch eine Erklärung dafür sein, dass man noch schlechtere für möglich haltend sie auch findet wo sie nicht sind; dagegen verbietet eben das Vorausgehen der einen, ästhetisch absolut eine zweite. Rassow muss, um überhaupt nur einen Zusammenhang zwischen dem ἀληθής und der λήθη zu gewinnen, den Satz: ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἕξις μετὰ λόγου μόνον, durch ἀλλὰ καὶ ἕξις ἀληθής aus dem Vorhergehenden ergänzen. Das ist aber eine durchaus falsche Interpretation, da das μόνον nicht die Ergänzungsbedürftigkeit des Begriffes ἕξις durch ἀληθής, sondern, wie schon seine Stellung zeigt, das Unzureichende einer ἕξις μετὰ λόγου μόνον, bezeichnet, wonach, wenn eine Ergänzung durch die ἀλήθεια überhaupt beabsichtigt wäre, ἀλλὰ μετὰ λόγου ἀληθοῦς hinzuzudenken wäre. Dass das ἀληθής der ἕξις nicht „Unvergesslichkeit" bedeutet, ist schon dadurch bewiesen, dass das Prädikat ihr um bestimmter Wahrheiten willen, denen die Parallelstelle Cap. 13 Irrthümer entgegenstellt, beigelegt

ward, und hierin einen guten Sinn hatte. Zudem würde, wenn die φρόνησις eine unvergessliche Fertigkeit wäre, der Satz ὅτι φρονήσεως δ' οὐκ ἔστι λήθη, nicht ein σημεῖον, sondern eine Wiederholung sein. Heisst aber, wie es der Fall ist, ἕξις ἀληθής wahre Fertigkeit, so ist erst schlechterdings nicht zu begreifen, wie das Nichtvergessenwerden ein σημεῖον der Wahrheit sein soll, da es just mit demselben Rechte, das heisst mit gar keinem, ein σημεῖον der Lüge wäre. Was hat das Vergessen mit Wahrheit und Irrthum zu thun?

Das Vergessen oder Nichtvergessen ist nur ein σημεῖον für eine Beschaffenheit von Vorstellungen, ganz abgesehen von ihrem Wahrheitsgehalt. Darum ist auch in dem Satze, für welchen es ein σημεῖον sein soll, von Wahrheit nicht die Rede, sondern von einer Fertigkeit, die in blossen Vorstellungen besteht (μετὰ λόγου μόνον), und darum vergessen werden kann, und einer anderen, die nicht aus blossen Vorstellungen besteht, nicht blosses Denken ist, sondern vom Charakter und dem Handeln getragen, von ihm nicht ablösbar ist. Ob diese Fertigkeit wahr oder falsch, ob sie φρόνησις oder πανουργία ist, muss völlig gleichgültig sein, beide sind nicht vergessbar. Es ist also zwischen den zwei Begriffen thatsächlich gar kein Zusammenhang. Jeder drückt an seinem Platze einen guten Gedanken aus, der zur Charakteristik der φρόνησις mitwirkt, aber mit dem anderen dem Sinn nach so wenig wie der äusseren Stellung nach zu thun hat.

Der Paraphrast, der die ἕξις ἀληθής, ganz textgemäss und ihrem philosophischen Begriffe nach erklärt, wendet hier, wo es sich lediglich um ein psychologisches Factum handelt, die Aufmerksamkeit mit Recht lediglich dem praktischen Charakter der Einsicht zu, und betont, dass es natürlich kein Vergessen geben kann, wo eine beständige Uebung eines Vermögens durch die Unzertrennlichkeit von

den ethischen Impulsen und Anforderungen vorliegt, die denn doch einmal die breite Basis des Lebens bilden, während die Beschäftigung der Mussezeiten, ihrem sporadischen Auftreten gemäss, durch die Continuität des Charakters nicht verbunden, dem Vergessen unterliegt [1]). Es handelt sich in den zwei Stellen zwar um Bestimmungen welche die Einsicht aus ihrer Stellung zur ethischen Tugend gewinnt; aber diese Bestimmungen sind durchaus verschiedene, so verschieden als die Art des ethischen Einflusses. Die erste Bestimmung sagt: das *ἦθος* macht die Einsicht zur Tugend indem es ihr einen bestimmten Wahrheitsgehalt sichert, und demgemäss ist auch das bedingende Element, das *ἦθος*, ein qualitativ bestimmtes. Das *ἀγαθόν* bewirkt ein *ἀληθεύειν*, wie sein Gegentheil, die *κακία* ein *διαψεύδεσθαι*. Die zweite Bestimmung hat gar keine Beziehung auf den Inhalt, nicht auf das Tugendhafte, nicht auf das *ἀληθές*, sondern nur auf den Bestand und Nichtbestand der Gedanken; das *ἦθος* wirkt hier nicht als qualitativ bestimmtes, sondern als *ἦθος* an sich, im Gegensatze zum *λόγος*.

Von dem Wortspiel ist hiernach der Text wie Aristoteles selbst freizusprechen, und wir haben damit zugleich den letzten Beleg für den Gegensatz des Ethischen und In-

1) ἔστι δὲ ἡ φρόνησις οὐχ ἕξις μόνον μετὰ λόγου ἀληθής, ὥσπερ ἡ τέχνη, ὅταν μὴ ποιῇ ὁ τεχνίτης τὰ τεχνητὰ (οὐδὲν γὰρ κωλύει καὶ μὴ ποιοῦντα τεχνίτην εἶναι, καὶ τέχνην τὴν μετὰ λόγου ἕξιν ἀληθῆ), (dieses ist falsch, denn es giebt keine τέχνη ohne ποιεῖν, so wenig wie eine φρόνησις ohne πράττειν, nur giebt es allerdings nicht immer ein ποιεῖν wie es ein πράττειν geben muss, wir verhalten uns künstlerisch oft, ethisch nie passiv) τὴν δὲ φρόνησιν ἀεὶ πρακτικὴν εἶναι πᾶσα ἀνάγκη. τὰ μὲν γὰρ ὑποκείμενα καὶ ἡ ὕλη τῆς τέχνης, οὐκ ἀεὶ πάρεστι τῷ τεχνίτῃ· τὰ δὲ τῆς φρονήσεως ὑποκείμενα οὐδέποτε τοὺ φρόνιμον ἐπίλειπει. τὰ γὰρ τῆς ψυχῆς πάθη, καὶ ἀνθρόπιναι πράξεις, καὶ αἱ πρὸς ἀλλήλους τῶν ἀνθρώπων κοινωνίαι, καὶ τἆλλα, περὶ ἃ πᾶσα ἀρετή ἐστι, καὶ φρόνησις. ταῦτα τοίνυν ἔξω τοῦ ἀνθρωπίνου βιοῦ γενέσθαι ἀδύνατον· διὰ τοῦτο καὶ λήθη τῆς μὲν τέχνης ἔστι, φρονήσεως δ' οὐκ ἔστιν.

tellectuellen, nicht des Logistischen und Theoretischen, als Thema unseres Capitels, beachtet. Wie dieser Gegensatz an unserer Stelle durch den Ausdruck *δοξαστικόν* = *διανοητικόν* bezeichnet wird, so auch an der zweiten ganz analogen Stelle des Buches in Cap. 13.

Die festen Anhaltspunkte, welche wir für die Auffassung des *δοξαστικόν* als *διανοητικόν* in der Zweitheilung und dem Zusammenhange der ersten Stelle gewonnen haben, lassen den Schein, der in der zweiten zu Gunsten der Identität von *δοξαστικόν* und *βουλευτικόν* besteht, leicht auflösen. Die Vergleichung mit der Weisheit nämlich, welche die abschliessende Erörterung der Einsicht in ihrem Verhältniss zur ethischen Tugend einleitet, bedingt, dass bei dem Zutritt der ethischen Tugend eine Dreitheilung der Seele berührt wird. Die Weisheit und Einsicht waren im Vorhergehenden als Tugenden verschiedener Seelentheile bestimmt worden (*ὅτι ἄλλου τῆς ψυχῆς μορίου ἀρετὴ ἑκάτερα*) [1]). Da nun die relative Eudämonie nicht nur die Weisheit, sondern auch noch andere Tugenden einschliesst, so sagt Aristoteles: Das Ganze wird abgeschlossen durch die Einsicht und die ethische Tugend, denn die eine (die ethische Tugend) berichtigt das Ziel, die andere (die Einsicht) die Mittel, von dem vierten Seelentheil, dem *θρεπτικόν*, aber giebt es keine solche Tugend, weil ihm kein Handeln obliegt [2]). Indem nun aber die Betrachtung auf das Verhältniss der Einsicht zur ethischen Tugend eingeht, tritt die Weisheit und damit der Unterschied des Theoretischen und

1) Eth. N. 12. 1143. b. 15: τί μὲν οὖν ἐστὶν ἡ φρόνησις καὶ ἡ σοφία, καὶ ὅτι ἄλλου τῆς ψυχῆς μορίου ἀρετὴ ἑκάτερα εἴρηται.

2) Eth. N. 13. 1144: μέρος γὰρ οὖσα τῆς ὅλης ἀρετῆς τῷ ἔχεσθαι ποιεῖ καὶ τῷ ἐνεργεῖν εὐδαίμονα. ἔτι τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετήν· ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον. τοῦ δὲ τετάρτου μορίου τῆς ψυχῆς οὐκ ἔστιν ἀρετὴ τοιαύτη, τοῦ θρεπτικοῦ· οὐδὲν γὰρ ἐπ' αὐτῷ πράττειν ἢ μὴ πράττειν.

Logistischen völlig zurück, und der Gegensatz des Intellectuellen und Ethischen allein in den Vordergrund.

Die Unterscheidung der *δεινότης* und *φρόνησις*, von denen jene eine bloss natürliche, noch nicht zur tugendhaften Bestimmtheit und ausschliesslichen Wahrheit gelangte, Fertigkeit der Vernunft ist, veranlasst Aristoteles einen ähnlichen Unterschied auch im *ἦθος* aufzuweisen. Es gebe auch hier eine natürliche und eine wahre Tugend. Alle ethischen Eigenschaften kommen zwar als Naturgaben vor, aber wir streben nach einer höheren Vollendung derselben. „Denn auch bei den Kindern und den Thieren treffen sie sich, aber ohne Vernunft (*ἄνευ νοῦ*) sind sie haltlos. Wenn dagegen die Vernunft (*νοῦς*) sich ihnen zugesellt, so zeigt das Handeln einen anderen Charakter. Die Fertigkeit bleibt zwar die nämliche, wird aber erst jetzt zur wahren Tugend. So dass wie es im *δοξαστικόν* zwei Formen giebt, *δεινότης* und *φρόνησις*, so auch im *ἠθικόν* zwei, die natürliche und wahre Tugend, und die Letztere ist nicht ohne Einsicht möglich“ [1]).

Hat man nun jene Dreitheilung im Sinne, so kann man wohl geneigt sein unter dem *δοξαστικόν* das *βουλευτικόν* zu verstehen; beachtet man dagegen dass es in der vorliegenden Frage zunächst nur auf das Verhältniss der Vernunft zum *ἦθος* ankommt, so empfiehlt sich der allgemeine Begriff, die Auffassung des *δοξαστικόν* als *διανοητικόν* oder

1) b. 1: σκεπτέον δὴ πάλιν καὶ περὶ ἀρετῆς· καὶ γὰρ ἡ ἀρετὴ παραπλησίως ἔχει ὡς ἡ φρόνησις πρὸς τὴν δεινότητα· οὐ ταὐτὸν μέν, ὅμοιον δέ· οὕτω καὶ ἡ φυσικὴ ἀρετὴ πρὸς τὴν κυρίαν. πᾶσιν γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως· καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τἆλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς· ἀλλ' ὅμως ζητοῦμεν ἕτερόν τι τὸ κυρίως ἀγαθὸν καὶ τὰ τοιαῦτα ἄλλον τρόπον ὑπάρχειν· καὶ γὰρ παισὶ καὶ θηρίοις αἱ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἕξεις, ἀλλ' ἄνευ νοῦ βλαβεραὶ φαίνονται οὖσαι. ἐὰν δὲ λάβῃ νοῦν, ἐν τῷ πράττειν διαφέρει. ἡ δ' ἕξις ὁμοία οὖσα τότ' ἔσται κυρίως ἀρετή. ὥστε καθάπερ ἐπὶ τοῦ δοξαστικοῦ δύο ἐστὶν εἴδη, δεινότης καὶ φρόνησις, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ ἠθικοῦ δύο ἐστί, τὸ μὲν ἀρετὴ φυσικὴ τὸ δ' ἡ κυρία.

νοητικόν. Erst von dieser allgemeinen Bestimmung aus wird der Aristotelische Begriff der *φρόνησις* im weiteren Verlauf schrittweise reconstruirt. Jene Auffassung ist auch durch den Wortlaut indicirt, da der unmittelbar vorausgehende Ausdruck „*νοῦς*“ ebenfalls das allgemeine dianoetische Element, den Gattungsbegriff, die Vernunft im Gegensatze zum *ἦθος*, bedeutet. Dem entspricht ferner auch der Uebergang zum Tugendbegriff der früheren Philosophen: *διόπερ τινές φασιν πάσας τὰς ἀρετὰς φρονήσεις εἶναι*, da die Uebereinstimmung mit jenen in dem dianoetischen nicht speciell im buleutischen Elemente liegt. Wollte man sich dagegen auf das „*ὥστε καθάπερ ἐπὶ τοῦ δοξαστικοῦ δύο ἐστὶν εἴδη, δεινότης καὶ φρόνησις*“ berufen, insofern hierdurch weitere *εἴδη* ausgeschlossen seien, so wäre das falsch. Nicht nur ist auch die *τέχνη* eine Fertigkeit des *λογιστικόν*, sondern jene zwei Vernunftthätigkeiten, die *δεινότης* und *φρόνησις*, stehen überhaupt nicht im Verhältniss der Coordination, sondern der Vervollkommnung; in der Coordination könnte weit eher die *πανουργία* neben die *φρόνησις* treten. In diesen zwei Stellen der Ethik, an denen allein sich das Wort *δοξαστικόν* findet, liegt mindestens die Möglichkeit, meiner Ueberzeugung nach allerdings auch schon die Nothwendigkeit vor, darunter nicht das *λογιστικόν* sondern das *νοητικόν* zu verstehen. Die letzte mir bekannte Stelle findet sich in der Psychologie [1]), steht aber mit der vorliegenden Frage in keiner Beziehung, da sie nur den in der Psychologie entwickelten Begriff der *δόξα* betrifft, der mit dem *βουλευτικόν* oder *λογιστικόν*, welches auch hier die stehende Bezeichnung der praktischen Vernunft ist, nichts zu thun hat. Ausschlaggebend aber sind gegen die Auffassung das *δοξαστικόν* als *βουλευτικόν*, die zwei eingehenden Definitionen in der Ethik selbst, durch welche sowohl Eth. *γ*. als Eth.

1) de an. β. 2. 413. 29: αἰσθητικῷ γὰρ εἶναι καὶ δοξαστικῷ ἕτερον εἴπερ καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι τοῦ δοξάζειν.

ζ. 10 beide Begriffe derartig bestimmt werden, dass ein alternativer Gebrauch schlechterdings ausgeschlossen ist. Hingegen konnte Aristoteles den Ausdruck allerdings brauchen, wenn es ihm um die Bezeichnung des vernünftigen Seelentheils im Unterschiede vom *ἠθικόν* zu thun war, denn ihrem Inhalte nach ist die *δόξα* auf kein bestimmtes Gebiet beschränkt, sondern betrifft nicht weniger das Ewige oder Unmögliche wie solches was in unserer Macht steht [1]). Eine *δόξα* liegt überall vor wo ein Urtheil gefällt wird im Glauben an seine Gültigkeit [2]), aber ohne Einsicht in die objective Causalität. In dieser Auffassung hätte Aristoteles zwar nicht den gewöhnlichen Ausdruck gebraucht, wie das oft bei ihm der Fall ist, er hätte aber nicht gegen seine Terminologie verstossen, wie das sein müsste, wenn das *δοξαστικόν* für *βουλευτικόν* stände. Wollte man dagegen mit Rassow auch den Ausdruck *δοξαστικόν* für interpolirt halten, so wäre nicht abzusehen wie ein Erklärer darauf kommen sollte einen anderen Ausdruck zu wählen als ihn der Eingang des Buches terminologisch bestimmt hat, und vollends einen solchen den Aristoteles ausdrücklich dem Begriffe entgegengesetzt hat, an dessen Stelle er nach des Interpolators Meinung treten müsste. Zudem wäre durch jedes Wort, welches ausser dem an sich unsinnigen Einschiebsel „*ἥ τε γὰρ δόξα περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν καὶ ἡ φρόνησις*“ gestrichen würde, der vortreffliche Zusammenhang der Stelle unterbrochen, ohne dass irgend etwas Anderes erreicht würde.

Jene Einschaltung hingegen lässt sich sehr leicht erklären, wenn man bloss annimmt, dem Interpolator sei das Nämliche begegnet, wozu die modernen Auslegern zwar ursprünglich wohl unter dem Einflusse des falschen Zusatzes

1) Eth. N. γ. 4. 1111. b. 31: ἡ μὲν γὰρ δόξα δοκεῖ περὶ πάντα εἶναι, καὶ οὐδὲν ἧττον περὶ τὰ ἀΐδια καὶ τὰ ἀδύνατα ἢ τὰ ἐφ᾽ ἡμῖν.

2) de an. γ. 3. 428. 19: ἀλλὰ δόξῃ μὲν ἕπεται πίστις (οὐκ ἐνδέχεται γὰρ δοξάζοντα οἷς δοκεῖ μὴ πιστεύειν).

gekommen sind, woran sie aber auch nach der Erkenntniss der Corruption festhalten. Wenn der Interpolator den Satz „*δυοῖν δ᾽ ὄντοιν μεροῖν τῆς ψυχῆς τῶν λόγον ἐχόντων*“, wie die modernen Ausleger, im Rückblicke auf Cap. 2 auf die zwei Theile der Vernunft bezog, so musste er für diesen ungewöhnlichen Sprachgebrauch nach einer Erklärung suchen. Da die Beziehung der *φρόνησις* auf das *ἐνδεχόμενον* aus dem Anfang desselben Capitels feststand, so konnte die Berechtigung die *φρόνησις* eine Tugend des *δοξαστικόν* zu nennen nur dann vorliegen, wenn auch die *δόξα* hierdurch charakterisirt werden konnte. Da sich diese Angabe thatsächlich in der Metaphysik und Analytik findet, so schaltete er in der Meinung, die *φρόνησις* werde deshalb eine Tugend des *δοξαστικόν* genannt, weil die *δόξα* auf das *ἐνδεχόμενον* bezogen ist, also möglicherweise ihr Gattungsbegriff sein könnte so gut wie das *λογιστικόν*, die Erklärung ein „*ἥ τε γὰρ δόξα περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν καὶ ἡ φρόνησις*“. Man braucht hierbei dem Interpolator keine grössere Unkenntniss der Aristotelischen Philosophie zuzumuthen als sie noch heute in zahlreichen Schriften vorliegt. Natürlich ist die Erklärung gänzlich falsch, da die *φρόνησις* nur als eine Tugend des *βουλευτικόν* auf das *ἐνδεχόμενον* bezogen wird, und dieses entsprechend ein *ἐσόμενον* und eine Handlung ist. Wenn es dagegen von der *δόξα* heisst sie beziehe sich auf das *ἐνδεχόμενον*, so ist unter denselben jede beliebige Erkenntniss gemeint, sofern sie nicht in ihrer objectiven Nothwendigkeit erkannt ist. Diese Bestimmung wird in der Ethik bei der Definition der *δόξα* nicht berührt, weil sie einerseits nur Verwirrung anrichten könnte, weil andererseits schon der Inhalt der *δόξα*, als Wahrheit und Irrthum, für die Unterscheidung derselben von den dianoetischen Tugenden ausreicht. Soll dieser Inhalt jedoch genauer bestimmt werden, so fällt der *δόξα* jede Erkenntniss zu, welche kein Bewusstsein der Nothwendigkeit ein-

schliesst. Das Urtheil über das Einzelne, Sinnliche wird eine *δόξα* genannt, weil es vom Einzelnen keine begründende Erkenntniss giebt[1]); das Allgemeine wird ihr zugesprochen soweit es nicht in seinem Causalzusammenhange erkannt ist[2]); der Inhalt der *δόξα* und damit sie selbst ist ein *ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν*. In beiden Fällen aber ist die *δόξα* eine blosse Erkenntniss und enthält als solche nur einen Unterschied nach Wahrheit und Irrthum, wodurch sie dem *βουλευτικόν* dem Gattungsbegriffe der *φρόνησις* gerade entgegengesetzt ist[3]).

Es kann also der Umstand, dass die *δόξα περὶ τοῦ ἐνδεχομένου* ist, in keinerlei Weise einen Grund dafür abgeben, dass die *φρόνησις* eine Tugend des *δοξαστικόν* genannt wird. Wird dieses als Grund angeführt so ist es unaristotelisch, und jener Satz muthmaasslich eine Interpolation. Als solche verräth er sich auch dadurch, dass er einen in sich geschlossenen Satz durchschneidet, eine Behauptung von der Einschränkung trennt, die der ganze Zusammenhang erfordert.

Mit der *δόξα* hat es die Ethik nicht zu thun; jene dient nur dazu die Begriffe schärfer zu begrenzen. Die Wohlbe-

1) Metaph. ζ. 15. 1039. b. 27: διὰ τοῦτο δὲ καὶ τῶν οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ' ἕκαστα οὔθ' ὁρισμὸς οὔτ' ἀπόδειξίς ἐστιν, ὅτι ἔχουσιν ὕλην ἧς ἡ φύσις τοιαύτη ὥστ' ἐνδέχεσθαι καὶ εἶναι καὶ μή. διὸ φθαρτὰ πάντατὰ καθ' ἕκαστα αὐτῶν. εἰ οὖν ἥ τ' ἀπόδειξις τῶν ἀναγκαίων καὶ ὁ ὁρισμὸς ἐπιστημονικός, καὶ οὐκ ἐνδέχεται, ὥσπερ οὐδ' ἐπιστήμην ὁτὲ μὲν ἐπιστήμην ὁτὲ δ' ἄγνοιαν εἶναι, ἀλλὰ δόξα τὸ τοιοῦτόν ἐστιν, οὕτως οὐδ' ἀπόδειξιν οὐδ' ὁρισμόν, ἀλλὰ δόξα ἐστὶ τοῦ ἐνδεχομένου.

2) Analyt. II. α. 33. 88. b. 30: τὸ δ' ἐπιστητὸν καὶ ἐπιστήμη διαφέρει τοῦ δοξαστοῦ καὶ δόξης, ὅτι ἡ μὲν ἐπιστήμη καθόλου καὶ ἀναγκαίων, τὸ δ' ἀναγκαῖον οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν. ἔστι δέ τινα ἀληθῆ μὲν καὶ ὄντα, ἐνδεχόμενα δὲ καὶ ἄλλως ἔχειν. 89. 2: ὥστε λείπεται δόξαν εἶναι περὶ τὸ ἀληθὲς μὲν ἢ ψεῦδος, ἐνδεχόμενον δὲ καὶ ἄλλως ἔχειν. 33: ὁμοίως δὲ καὶ ἐπιστήμη καὶ δόξα τοῦ αὐτοῦ. ἡ μὲν γὰρ οὕτως τοῦ ζῴου ὥστε μὴ ἐνδέχεται μὴ εἶναι ζῷον, ἡ δ' ὥστ' ἐνδέχεται.

3) Eth. N. γ. 4. 1112. 4: δοξάζομεν δὲ τί ἐστιν ἢ τίνι συμφέρει ἢ πῶς· λαβεῖν δ' ἢ φυγεῖν οὐ πάνυ δοξάζομεν.

rathenheit, um deren Definition es sich handelt, ist weder eine begründete noch eine unbegründete Wahrheit, weder Wissenschaft noch Meinung; sondern ein Denken, ein Suchen, ein Berathschlagen. Da aber der Berathschlagende, sowohl wenn er tüchtig als wenn er schlecht verfährt, sucht und überlegt, so muss die Wohlberathenheit ihre nähere Bestimmung als eine bestimmte Richtigkeit der Berathschlagung finden[1]).

dd. Die ὀρθότης der Berathschlagung.

Weil die *ὀρθότης* der Berathschlagung eine verschiedenartige sein kann, wird nicht jede *ὀρθότης* derselben schon Wohlberathenheit sein. Da die *βουλή* nichts anderes ist als der *λόγος*, und es die Aufgabe war die Definition des *ὀρθὸς λόγος* zu gewinnen, so müssen diese Bestimmungen der *ὀρθότης* der *βουλή* nicht nur darüber Aufschluss geben· was unter dem *ὀρθὸς λόγος* zu verstehen ist, sondern auch was mit der auffallenden Bezeichnung *λόγος ἀληθής* und der *ἕξις ἀληθής* in den vorhergehenden Capiteln gemeint ist. Eine solche Analyse der *ὀρθότης* des *λόγος* ist bereits Eth. *γ*. 4 vorbereitet. Einzelne Seiten der *ὀρθότης* sind im Verlaufe der Begriffsentwicklung im sechsten Buche unter verschiedenen Namen, als *λόγος ἀληθής*, als *ἕξις ἀληθής* bereits vorgekommen. Jetzt sollen sie in eine umfassende *ὀρθότης* eingeschlossen werden durch die der *ὀρθὸς λόγος*, der in den früheren Büchern nur anticipirt war, mit vollem Bewusstsein seiner Bestimmungen zum terminus technicus erhoben wird und die Definition der *φρόνησις* ergiebt, in welche das sechste Buch ausläuft[2]).

1) Eth. N. ζ. 10. 1142. b. 14: ὁ δὲ βουλευόμενος, ἐάν τε εὖ ἐάν τε κακῶς βουλεύηται, ζητεῖ τι καὶ λογίζεται. ἀλλ' ὀρθότης τίς ἐστιν ἡ εὐβουλία βουλῆς· διὸ ἡ βουλὴ ζητητέα πρῶτον τί καὶ περὶ τί.

2) Eth. N. ζ. 13. 1144. b. 27: ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἡ φρόνησίς ἐστιν.

Es kann eine Art der ὀρθότης geben die ganz formaler Natur ist: Der Unenthaltsame und Schlechte erreicht ebenfalls in Folge eines Schlussverfahrens dasjenige was ihm als Zweck vorschwebt, so dass auch er in gewissem Sinne richtig berathschlagt hat, wenngleich er nur ein grosses Uebel davonträgt. Die Wohlberathenheit dagegen scheint ein Gutes zu sein, und kann daher nur eine solche ὀρθότης βουλῆς sein, durch welche etwas Gutes erreicht wird [1]. Es ist zu beachten dass hier nicht von einem Erkennen (γνωρίζειν) die Rede ist, wie im achten Capitel, welches den Erkenntnissinhalt betraf, sondern von einem Erreichen (τυγχάνειν). Die εὐβουλία leitet aus der bloss ideellen Sphäre in die Realität hinüber. Es ist jenes eine Folge der Ausscheidung der δόξα und damit aller bloss erkennenden, urtheilenden Vernunftthätigkeit aus dem zu definirenden Begriff. Man hat wohl darüber eine Meinung was ein Ding sei, oder wem etwa dasselbe zuträglich wäre und auf welche Weise, aber Etwas zu erreichen oder zu vermeiden hat man nicht die Meinung, sondern man nimmt es sich vor [2]. Weil die Berathschlagung ein Bestandtheil des Vorsatzes ist kann sie als τευκτική bezeichnet werden. Ist die Wohlberathenheit zwar selbst keine blosse Wahrheit wie die δόξα, so kann sie doch Wahrheiten verschiedener Art in sich schliessen [3]. Ist die bloss formale ὀρθότης der βουλή noch keine Wohlberathenheit, weil auch die Schlechten und

1) 10. 1142. b. 17: ἐπεὶ δ' ἡ ὀρθότης πλεοναχῶς, δῆλον ὅτι οὐ πᾶσα· ὁ γὰρ ἀκρατὴς καὶ ὁ φαῦλος ὃ προτίθεται ἰδεῖν ἐκ τοῦ λογισμοῦ τεύξεται, ὥστε ὀρθῶς ἔσται βεβουλευμένος, κακὸν δὲ μέγα εἰληφώς. δοκεῖ δ' ἀγαθόν τι εἶναι τὸ εὖ βεβουλεῦσθαι· ἡ γὰρ τοιαύτη ὀρθότης βουλῆς εὐβουλία, ἡ ἀγαθοῦ τευκτική.

2) Eth. N. γ. 4. 1112. 4: καὶ προαιρούμεθα μὲν λαβεῖν ἢ φυγεῖν ἤ τι τῶν τοιούτων, δοξάζομεν δὲ τί ἐστιν ἢ τίνι συμφέρει ἢ πῶς· λαβεῖν δ' ἢ φυγεῖν οὐ πάνυ δοξάζομεν.

3) 11: εἰ δὲ προγίνεται δόξα τῆς προαιρέσεως ἢ παρακολουθεῖ, οὐδὲν διαφέρει· οὐ τοῦτο γὰρ σκοποῦμεν, ἀλλ' εἰ ταὐτόν ἐστι δόξῃ τινί.

Verdorbenen, die sich ein falsches Ziel vorsetzen und von einer falschen Vorstellung aus in correcten Schlüssen natürlich auch nur ein Uebel erreichen, sie besitzen, so muss diejenige ὀρθότης welche die Wohlberathenheit postulirt zunächst den Grund jenes Fehlgriffes ausscheiden. Die Bedingung welche ein formal correctes Schlussverfahren erfordert, um zu einem guten Ziel zu gelangen, ist der wahre Zweckbegriff, da, wie Aristoteles wiederholt angiebt, dem Verdorbenen ein falscher Zweck vorliegt [1], was hier durch ὃ προτίθεται ἰδεῖν bezeichnet wird. Der Erfolg ist bei correctem Schliessen unmittelbarer Ausdruck des Zweckbegriffes. Dasjenige Element der ὀρθότης, welches die Wohlberathenheit zunächst involvirt, ist demnach die materiale Wahrheit des Zweckbegriffes. Wird durch diese Wahrheit die bloss formale ὀρθότης zu einem Guten, so ist ersichtlich wie Aristoteles die φρόνησις um derselben Wahrheit willen als ἕξις ἀληθής eine Tugend nennen konnte. Wenn nun aber auch die βουλή nur unter Voraussetzung jener Wahrheit das ἀγαθόν erreicht, so erfordert dieses Erreichen, wenn es dem Zufall entrückt sein soll, doch mehr als jene Wahrheit des Zweckes. Die Wohlberathenheit involvirt auch die formale ὀρθότης βουλῆς. Auch die φρόνησις muss, wenn sie Tugend sein soll, jene Richtigkeit besitzen, und in der ἕξις ἀληθής muss dieselbe daher eingeschlossen gedacht werden [2]. Wo es sich wie in Cap. 5 nur um die Unterscheidung der φρόνησις und τέχνη und um das

1) Eth. N. ζ. 5. 1140. b. 17: αἱ μὲν γὰρ ἀρχαὶ τῶν πρακτῶν τὸ οὗ ἕνεκα τὰ πρακτά· τῷ δὲ διεφθαρμένῳ δι' ἡδονὴν ἢ λύπην εὐθὺς οὐ φαίνεται ἡ ἀρχή. vgl. 13. 1144. 34: τοῦτο (τὸ τέλος, τὸ ἄριστον) δ' εἰ μὴ τῷ ἀγαθῷ οὐ φαίνεται· διαστρέφει γὰρ ἡ μοχθηρία καὶ διαψεύδεσθαι ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς.

2) *Vermehren* (Aristotelische Schriftstellen, Leipzig 1864. S. 89) bemerkt sehr richtig, dass die φρόνησις in einem doppelten Sinne ἕξις ἀληθής sei, insofern sie die wahren Mittel zu dem wahren Ziel zu wählen versteht.

Verhältniss der *φρόνησις* zur ethischen Tugend handelte, ward bloss der wahre Zweckbegriff als Grund der Bezeichnung *ἕξις ἀληθής* angeführt, während die *τέχνη* nur *ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς* genannt ward. Es blieb dahingestellt ob die *ἕξις ἀληθής* auch den *λόγος ἀληθής* einschliesst. Hier wo es sich um die Form der *φρόνησις* handelt, wird die dort der *ἕξις* zugesprochene *ἀλήθεια* zwar vorausgesetzt, aber weil sie als materiale Wahrheit den Erkenntnissinhalt betrifft nicht weiter erörtert, sondern die Untersuchung wendet sich bloss der Form, und dem durch diese Form zu gewinnenden Resultate zu. Bezüglich der materialen Erkenntnisse und Bedingungen der richtigen Berathschlagung hat schon die vorhergehende Untersuchung festgestellt dass ein zweifacher Irrthum stattfinden kann, dass nämlich entweder die allgemeinen Erkenntnisse oder die Einzelurtheile falsch sein können [1]). Die Nothwendigkeit nach beiden Seiten hin unterrichtet zu sein wurde betont. Der dritte Fehler, dass zwar jede von den zwei Prämissen eine materiale Wahrheit ist, aber beide zusammen nicht schlussfähig sind, wurde consequenter Weise nicht berührt solange es sich nur um Urtheile, um Kenntnisse, um ein *γνωρίζειν*, handelte. Hier dagegen wird die Form der Einsicht, die *εὐβουλία*, untersucht und es werden jene Bedingungen daher in die Bestimmung *ἀγαθοῦ τευκτική* eingeschlossen gedacht, während die formale Wahrheit als neues Moment, als eine weitere Art der *ὀρθότης* hervorgehoben wird. Es ist nicht genug, dass die Berathschlagung überhaupt nur das Gute erreicht, denn dieses wäre auch durch falsches Schlussverfahren (*ψευδεῖ συλλογισμῷ*) möglich. Man könnte zwar das erreichen was man thun soll, aber nicht auf rechte Weise, sondern durch einen falschen Mittelbegriff. Auch das würde

1) Eth. N. ζ. 9. 1142. b. 20: ἔτι ἡ ἁμαρτία ἢ περὶ τὸ καθόλου ἐν τῷ βουλεύσασθαι ἢ περὶ τὸ καθ' ἕκαστον· ἢ γὰρ ὅτι πάντα τὰ βαρύσταθμα ὕδατα φαῦλα, ἢ ὅτι τοδὶ βαρύσταθμον.

keine Wohlberathenheit sein, wenn man zwar das erreicht was erfordert wird, aber nicht auf dem erforderlichen Wege [1]). Es tritt also als zweite Art der *ὀρθότης*, die für die Wohlberathenheit erfordert wird, die formale *ὀρθότης* auf, neben dem *οὗ δεῖ* das *ὡς δεῖ*. Von dieser formalen *ὀρθότης* war bereits Eth. γ. 4 die Rede. Der Vorsatz sollte mehr darum gelobt werden weil er *οὗ δεῖ* sei, als um der blossen Richtigkeit willen *τῷ ὀρθῶς* [2]). Diese *ὀρθότης* des Vorsatzes ward auf den *ὀρθὸς λόγος* zurückgeführt, der uns schon dort als *βουλή* entgegentrat. In dem *ὀρθὸς λόγος* liegt aber mehr als die Ursache der bloss formalen *ὀρθότης*, des *ὡς δεῖ*. Er wird in den Untersuchungen über die ethischen Tugenden seinem ganzen Inhalte nach, wie er uns erst Eth. ζ. 13 als *φρόνησις* begegnet, anticipirt, er soll das *ἃ δεῖ καὶ οὗ ἕνεκα*, das *ὡς δεῖ καὶ ὅτε* bestimmen [3]). Soll dagegen im sechsten Buche die Definition des *ὀρθὸς λόγος* gegeben werden, so muss er seine Bestimmungen erst Schritt für Schritt gewinnen. Darum tritt er uns zuerst Eth. ζ. 2 in der ganz formalen *ὀρθότης* entgegen, als jenes *ὡς δεῖ* der *βουλή* unter dem Namen *λογοστικόν*, *βουλευτικόν*, *διάνοια* (*νοῦς*) *πρακτική* [4]).

War die erste Art der *ὀρθότης*, das *οὗ δεῖ*, durch eine materiale Wahrheit, um deretwillen die *φρόνησις* eine *ἕξις*

1) Eth. N. ζ. 10. 1142. b. 22: ἀλλ' ἔστι καὶ τούτου ψευδεῖ συλλογισμῷ τυχεῖν, καὶ ὃ μὲν δεῖ ποιῆσαι τυχεῖν, δι' οὗ δ' οὔ, ἀλλὰ ψευδῆ τὸν μέσον ὅρον εἶναι· ὥστ' οὐδ' αὕτη πω εὐβουλία, καθ' ἣν οὗ δεῖ μὲν τυγχάνει, οὐ μέντοι δι' οὗ ἔδει. 28. 7: καὶ οὗ δεῖ καὶ ὡς καὶ ὅτε.

2) Eth. N. γ. 4. 1112. 5: καὶ ἡ μὲν προαίρεσις ἐπαινεῖται τῷ εἶναι οὗ δεῖ μᾶλλον ἢ τῷ ὀρθῶς. 15: ἀλλ' ἆρά γε τὸ προβεβουλευμένον; ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας.

3) 10. 1115. b. 17: ὁ μὲν οὖν ἃ δεῖ καὶ οὗ ἕνεκα ὑπομένων καὶ φοβούμενος, καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε, ὁμοίως δὲ καὶ θαρρῶν, ἀνδρεῖος· κατ' ἀξίαν γάρ, καὶ ὡς ἂν ὁ λόγος, πάσχει καὶ πράττει ὁ ἀνδρεῖος.

4) Eth. N. ζ. 1. 1138. b. 33: διὸ δεῖ εἶναι καὶ διωρισμένον τίς τ' ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος καὶ τούτου τίς ὅρος.

ἀληθής genannt ward, bedingt, so ist auch die zweite Art der *ὀρθότης*, das *ὡς δεῖ*, eine Wahrheit, aber eine bloss logische oder formale Wahrheit. Dem *συλλογισμὸς ψευδής* entspricht der *συλλογισμὸς ἀληθής*. Wenn es nun die Grundbestimmung der Einsicht ist, dass sie als buleutische Thätigkeit *κατὰ λογισμὸν πρακτική* ist, so wird der Einsichtige als *εὔβουλος* nur dann sein Ziel erreichen, wenn der *συλλογισμός* ein richtiger (*ἀληθής*) ist[1]). Die erste Bestimmung welche die *βουλή* oder der *λόγος* in der Begriffsentwicklung des *ὀρθὸς λόγος* findet, ist daher jene formale *ἀλήθεια*, nach welcher er Eth. ζ. 2 *λόγος ἀληθής* heisst[2]). Da der *ὀρθὸς λόγος* ganz wie die *εὐβουλία* nicht nur die *ὀρθότης* des *ὡς δεῖ* sondern auch das *οὗ δεῖ* einschliesst, so muss, solange er nur erst jene formale Bestimmung erhalten hat, das *οὗ δεῖ* durch den zweiten Factor der Handlung durch das Streben repräsentirt sein, wenn dasselbe Resultat, die *προαίρεσις σπουδαία*, erzielt werden soll. Es tritt daher neben den *λόγος ἀληθής* die *ὄρεξις ὀρθή* als Bedingung der *εὐπραξία*. Der *λόγος ἀληθής* und die ihm gleichgesetzte *διάνοια πρακτική* enthalten nur jene formale Wahrheit des *ὡς δεῖ*. Sie sind daher in ihrem Erfolge durchaus abhängig von der Qualität des Strebens mit den sie verbunden sind. Je nachdem das *ἦθος* ein gutes oder schlechtes ist, wird auch die *διάνοια* zur *εὐπραξία* oder dem *ἐναντίον ἐν πράξει* führen[3]). Das Nämliche gilt von der *διάνοια ποιητική*. Nur wenn beide Begriffe bezüglich der

1) Eth. N. ζ. 8. 1141. b. 12: ὁ δ' ἁπλῶς εὔβουλος ὁ τοῦ ἀρίστου ἀνθρώπῳ τῶν πρακτῶν στυχαστικὸς κατὰ τὸν λογισμόν.

2) Eth. N. ζ. 2. 1139. 23: δεῖ διὰ ταῦτα τόν τε λόγου ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν, εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν. αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική. vgl. S. 250.

3) 34: εὐπραξία γὰρ καὶ τὸ ἐναντίου ἐν πράξει ἄνευ διανοίας καὶ ἤθους οὐχ ἔστιν.

Wahrheit die sie enthalten formal gefasst werden, können sie eine weitere Vervollkommnung in der bestimmten Tugend finden, zu der jede dieser Thätigkeiten sich entwickeln soll[1]). Die *τέχνη*, die Fertigkeit der *διάνοια ποιητική* oder das *λόγος ποιητικός*, ist noch keine Tugend, ihre Wahrheit bleibt eine formale, sie ist *ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς*, ihre *ὀρθότης* betrifft nur das *ὡς δεῖ*[2]). In der *φρόνησις* dagegen gewinnt die *διάνοια πρακτική* ihre tugendhafte Vollendung. Diese kann nicht mehr ohne die *ὀρθότης* des *οὗ δεῖ* und ihre Bedingung, die *ἀλήθεια* des *οὗ ἕνεκα* gedacht werden, und erhält daher als Fertigkeit, als Ganzes, das Prädikat *ἀληθής*, sie ist *ἕξις ἀληθής*[3]).

Indem nun die Begriffsentwicklung zu ihrem positiven Theile fortschreitet und nicht nur den Unterschied der einzelnen Vernunftthätigkeiten im Auge hat, werden auch in der *εὐβουλία*, dem Gattungsbegriffe der *φρόνησις*, beide Elemente, beide Formen der Wahrheit, wonach die *φρόνησις* einmal *λόγος ἀληθής* war, die formale, wonach sie andererseits *ἕξις ἀληθής* war, die materiale *ἀλήθεια*, das *ὡς δεῖ* und *οὗ δεῖ* aufgewiesen. Zu diesen beiden Bestimmungen der *ὀρθότης βουλῆς* tritt dann noch die Zeitbestimmung als Drittes hinzu: Es kann nach langem Berathen etwas erreicht werden oder in beschleunigter Weise. Auch jenes würde nicht die Sache der Wohlberathenheit sein. Die Wohlberathenheit ist eine auf das Zuträgliche gerichtete *ὀρθότης*, und zwar in gleicher Weise bezüglich des *οὗ δεῖ*, des *ὡς* und *ὅτε*[4]). Auch dieses ist also eine Form der *ὀρθότης βουλῆς* und als

1) b. 12: ἀμφοτέρων δὴ τῶν νοητικῶν μορίων ἀλήθεια τὸ ἔργον. καθ' ἃς οὖν μάλλιστα ἕξεις ἀληθεύσει ἑκάτερον, αὗται ἀρεταὶ ἀμφοῖν.

2) Eth. N. ζ. 4 u. 5.

3) Eth. N. ζ. 5.

4) Eth. N. ζ. 10. 1142. b. 26: ἔτι ἔστι πολὺν χρόνον βουλευόμενον τυχεῖν, τὸν δὲ ταχύ. οὐκοῦν οὐδ' ἐκείνη πω εὐβουλία, ἀλλ' ὀρθότης ἡ κατα τὸ ὠφέλιμον, καὶ οὗ δεῖ καὶ ὡς καὶ ὅτε.

solche ein nothwendiger Factor der umfassenden *ὀρθότης*, welche die *εὐβουλία* postulirt.

Da alle diese Bestimmungen auch für die *φρόνησις* gelten, so sind damit die Elemente, die uns im Verlaufe der Begriffsentwicklung als verschiedene Formen der *ἀλήθεια* begegneten, nun in den Begriff der *ὀρθότης* zusammengefasst. Da die Aufgabe des sechsten Buches die Definition des *ὀρθὸς λόγος*, und nicht das *λόγος ἀληθής* ist, so sind wir durch die Umsetzung des Prädikates *ἀληθής* in *ὀρθός* dem Zielpunkt wenigstens äusserlich um ein Bedeutendes näher gerückt, und es kommt nur darauf an der Aeusserlichkeit eine Innerlichkeit zu geben oder sie zu verstehen. Da diese Umsetzung des Prädikats dadurch geschah, dass die *φρόνησις* als *εὐβουλία* bestimmt ward, und da die *φρόνησις* endgültig als *ὀρθὸς λόγος* hervortritt, so muss auch der *λόγος* dadurch zum *ὀρθὸς λόγος* werden, dass er als *εὐβουλία* begriffen wird. Ist aber die *εὐβουλία* eine *ὀρθότης*, so kann die Einsicht ihre Aufgabe nicht in der *εὐβουλία* erfüllen, denn die Aufgabe einer dianoetischen Tugend kann nicht darin bestehen eine *ὀρθότης* zu sein, sondern sie muss als *ὀρθότης* etwas leisten. Die Aufgabe der *φρόνησις* ist wie diejenige aller dianoetischen Tugenden die Wahrheit, und zwar eine ganz bestimmte Art der Wahrheit [1]). Soll also die *φρόνησις* als *εὐβουλία* nicht Wahrheit sondern *ὀρθότης* sein, während ihre Aufgabe die *ἀλήθεια* ist, so kann auch die *εὐβουλία* nur die Form sein welche die *φρόνησις* nothwendig annehmen muss um zur Erfüllung ihrer Aufgabe zu gelangen, die selbst schon ausserhalb der *εὐβουλία* liegt. Der *λόγος* muss *ὀρθὸς λόγος* werden, um zu der ihm eigenthümlichen *ἀλήθεια* zu gelangen, oder die verschiedenen

1) Eth. N. ζ. 2. 1139. 27: τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς τἀληθές ἐστι καὶ ψεῦδος· τοῦτο γάρ ἐστι παντὸς διανοητικοῦ ἔργον, τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἡ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ.

Arten der *ἀλήθεια*, die er als Bedingungen involvirt, müssen die Form der *ὀρθότης* gewinnen um eine weitere *ἀλήθεια*, und hierin die eigenthümliche Aufgabe des *ὀρθὸς λόγος*, zu verwirklichen. Muss die Einsicht die Form der *εὐβουλία* und damit eine *ὀρθότης* haben um ihre eigenthümliche Wahrheit zu erreichen, so wird auch diese Form, die *εὐβουλία*, die selbst noch keine Wahrheit ist, sondern *ὀρθότης*, über sich hinaus auf jene Aufgabe hinweisen. Das Charakteristische der *εὐβουλία* ist, dass sie noch keine *φάσις* sondern erst ein Suchen ist. Aus diesem Grunde wird sie *ὀρθότης* genannt, während die *δόξα* nur nach Irrthum oder Wahrheit unterschieden werden kann [1]) und daher bereits eine *φάσις* ist. Die *ὀρθότης* der *εὐβουλία* ist nicht die *ὀρθότης* der *δόξα*, weil diese Wahrheit ist [2]). In einem gleichen Gegensatz steht die *εὐβουλία* zur *ἐπιστήμη*. Als *φάσις* hat die Wissenschaft wie die Meinung bereits einen bestimmten Inhalt [3]), sie enthält die Lösung ihrer Aufgabe bereits in sich. Das Nämliche gilt natürlich auch vom Verstande und den übrigen dianoetischen Tugenden und Fertigkeiten. Haben sie alle die Wahrheit zu ihrer Aufgabe (*παντὸς διανοητικοῦ ἔργον*), so müssen sie auch alle eine *φάσις* enthalten, denn nur durch Bejahung und Verneinung wird alle Wahrheit offenbart [4]). Während an dieser Natur der Vernunftthätigkeiten sogar die Wahrnehmung Theil nimmt [5]), fehlt diese innere Geschlossenheit mit der *εὐβου-*

1) Eth. N. γ. 4. 1111. b. 33: καὶ τῷ ψευδεῖ καὶ ἀληθεῖ διαιρεῖται.

2) Eth. N. ζ. 10. 1142. b. 8: δῆλον ὅτι ὀρθότης τις ἡ εὐβουλία ἐστίν, οὔτ᾽ ἐπιστήμης δὲ οὔτε δόξης· ἐπιστήμης μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν ὀρθότης (οὐδὲ γὰρ ἁμαρτία), δόξης δ᾽ ὀρθότης ἀλήθεια.

3) 11: ἅμα δὲ καὶ ὥρισται ἤδη πᾶν οὗ δόξα ἐστίν.

4) Eth. N. ζ. 3. 1139. b. 15: ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμόν· ταῦτα δ᾽ ἐστὶ τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς· ὑπολήψει γὰρ καὶ δόξῃ ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι.

5) de an. γ. 7. 431. 8: τὸ μὲν οὖν αἰσθάνεσθαι ὅμοιον τῷ φάναι μόνον καὶ νοεῖν· vgl. de mot. an. 6. 700. b. 17: ὁρῶμεν δὲ τὰ κινοῦντα τε

λία auch der *βουλή* und damit dem ganzen logistischen Theile der Vernunft, der praktischen wie der poietischen[1]). Nun soll aber auch diese Vernunftthätigkeit, so gut wie die theoretische zu einer Wahrheit führen[2]), und auch von der *εὐβουλία* gilt, dass sie, obwohl selbst noch keine *φάσις*, etwas erreichen soll (*ἀγαθοῦ τευκτική*). Da die Vernunftthätigkeit ihr Ziel nur in einer Wahrheit, in einer *φάσις* erreicht, so ist die *εὐβουλία*, weil sie noch keine *φάσις* ist, eine Vernunftthätigkeit die Ihr Ziel ausser sich hat und damit über sich selbst hinausweist. Sie hat für sich keine Realität, sondern kann nur gedacht werden als Bestandtheil einer Vernunftthätigkeit die ihr Ziel erreicht, indem sie in eine *φάσις* ausläuft. Diesen Charakter hat die *βουλή* mit dem *ζητεῖν* gemeinsam. Auch das *ζητεῖν* ist selbst noch keine *φάσις* sondern strebt einer solchen nach. Es postulirt wie die *βουλή* einen Abschluss, der in der Thätigkeit des Suchens selbst nicht enthalten ist. Dieser Abschluss ist die Erkenntniss dass über ein bestimmtes Element hinaus kein Suchen mehr möglich ist. Aristoteles konnte dieses Bewusstseinsphänomen, das Finden des letzten Elementes, daher auch der Wahrnehmung und damit einer erkennenden Thätigkeit vergleichen. Da die *εὐβουλία* aber nicht dem *ζητεῖν*, dem Gattungsbegriffe, sondern der *βουλή*, dem Artbegriff, angehört, muss auch der Abschluss, welchen sie findet, die specifische Differenz aufweisen. Das *κακὸν μέγα* welches der schlecht Berathene davonträgt (*εὐληφώς*), das

ζῷον διάνοιαν καὶ φαντασίαν καὶ προαίρεσιν καὶ βούλησιν καὶ ἐπιθυμίαν. ταῦτα δὲ πάντα ἀνάγεται εἰς νοῦν καὶ ὄρεξιν. καὶ γὰρ ἡ φαντασία καὶ ἡ αἴσθησις τὴν αὐτὴν τῷ νῷ χώραν ἔχουσιν· κριτικὰ γὰρ πάντα —. ἡ δὲ προαίρεσις κοινὸν διανοίας καὶ ὀρέξεως.

1) Eth. N. ζ. 10. 1142. b. 12: διανοίας ἄρα λείπεται· αὕτη γὰρ οὔπω φάσις.

2) Eth. N. ζ. 2. 1139. b. 12: ἀμφοτέρων δὴ τῶν νοητικῶν μορίων ἀλήθεια τὸ ἔργον.

ἀγαθόν welches die *εὐβουλία* erreichen soll (*τυγχάνει*), sind keine blossen Erkenntnissurtheile sondern es ist die Realität der schlechten und guten That. Ein blosses Urtheil, wie jenes, dass in der geometrischen Analyse eine bestimmte Figur das letzte Element ist, würde, auch wenn es falsch wäre, wohl schwerlich ein *μέγα κακόν* genannt werden können. Eine That aber ist keine blosse Erkenntniss, die Vernunftthätigkeit welche zur That führt kann daher auch nicht in ein der Wahrnehmung zu vergleichendes Urtheil auslaufen. Der Anfang des Capitels behauptete die Aufgabe der *φρόνησις* könne eine Wahrnehmung genannt werden, gestand aber zugleich zu, auch das am meisten analoge Bewusstseinsphänomen, das man Wahrnehmung nennen könnte, sei noch mehr Wahrnehmung als Einsicht, jene Wahrnehmung müsse eine andere Form haben. Um dieses Postulat zu begründen wird die *βουλή* oder der Gattungsbegriff der Einsicht untersucht und diese Erörterung führt zu den Resultat, die *εὐβουλία* als *τευκτικὴ ἀγαθοῦ* verlange einen anderen Abschluss als die *ζήτησις*. Diesen Abschluss, den die *εὐβουλία* erfordert, bezeichnet nun der letzte Satz als eine Function der *φρόνησις*, und kehrt damit zu jenem Problem mit einem Hinweis auf die Art seiner Lösung zurück: Man kann an sich wohlberathschlagt haben, oder im Hinblick auf ein bestimmtes Ziel. Die Wohlberathenheit schlechthin berichtigt das dem Ziel als solchem Dienliche, die bestimmte Wohlberathenheit dagegen das einem bestimmten Zwecke Dienliche. Sofern es nun die Sache der Einsichtigen ist wohl zu berathschlagen, wird die Wohlberathenheit wohl eine Richtigkeit bezüglich des Zweckdienlichen sein, dessen wahre Auffassung die Einsicht ist[1]).

1) Eth. N. ζ. 1142. b. 27: οὐκοῦν οὐδ᾽ ἐκείνη πω εὐβουλία, ἀλλ᾽ ὀρθότης ἡ κατὰ τὸ ὠφέλιμον, καὶ οὗ δεῖ καὶ ὡς καὶ ὅτε. ἔτι ἔστι καὶ ἁπλῶς εὖ βεβουλεῦσθαι καὶ πρός τι τέλος. ἡ μὲν δὴ ἁπλῶς ἡ πρὸς τὸ τέλος ἁπλῶς κατορθοῦσα, ἡ δέ τις ἡ πρός τι τέλος. εἰ δὴ τῶν φρονίμων τὸ εὖ

Die gewöhnliche Erklärung dieser Stelle, welche das *οὗ* nicht auf „*τὸ συμφέρον πρός τι τέλος*“ sondern auf *τέλος* bezieht, ist weder dem Wortlaute nach, noch auch begrifflich haltbar [1]). Sprachlich müsste man in jenem Falle *πρὸς τὸ τέλος* erwarten und nicht *πρός τι τέλος*, wie denn das *συμφέρον* auch seiner Bestimmtheit gemäss durch *τό* bezeichnet wird. Sachlich ist jene Beziehung unzulässig weil die zwei Thätigkeiten, die *εὐβουλία* und *φρόνησις*, sich hiernach auf zwei verschiedene Objecte beziehen müssten und sich in einer Selbstständigkeit gegen einander erhielten. Die *εὐβουλία* müsste das *συμφέρον*, das *πρός τι τέλος*, bestimmen, würde also eine *φάσις* sein, was sie nicht ist; die Aufgabe der *φρόνησις* wäre das *τέλος* zu bestimmen, das *οὗ ἕνεκα* oder den *σκοπός*, während gerade das *συμφέρον*, das *πρὸς τὸν σκοπόν* ihr Object ist. Nun schliesst zwar die *φρόνησις* auch den richtigen Zweckbegriff ein, aber nur als Bedingung für das Erreichen ihres eigenen Zweckes, und letzterer ist so wenig von dem Zweck der *εὐβουλία* unterschieden, dass Aristoteles unmittelbar darauf sagen kann: weil die *σύνεσις* auf ein solches Object gerichtet ist worüber Berathschlagung stattfinden könnte, deshalb ist ihr Object das nämliche wie dasjenige der *φρόνησις* [2]). Ueber den Zweck aber berathschlagt Niemand, sondern nur über das Zweckdienliche [3]). Die Stellung der beiden Begriffe ist vielmehr derart zu denken, dass beide auf das nämliche Object, auf die Handlung

βεβουλεῦσθαι, ἡ εὐβουλία εἴη ἂν ὀρθότης ἡ κατὰ τὸ συμφέρον πρός τι τέλος, οὗ ἡ φρόνησις ἀληθὴς ὑπόληψίς ἐστιν.

1) Eth. N. ζ. 13. 1144. 7: ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον.

2) Eth. N. ζ. 11. 1143. 5: ἡ σύνεσίς ἐστι περὶ ὧν ἀπορήσειεν ἄν τις καὶ βουλεύσαιτο. διὸ περὶ τὰ αὐτὰ μὲν τῇ φρονήσει ἐστίν.

3) Eth. N. γ. 5. 1112. b. 33: οὐκ ἂν οὖν εἴη βουλευτὸν τὸ τέλος ἀλλὰ τὰ πρὸς τὰ τέλη. 32: ἡ δὲ βουλὴ περὶ τῶν αὐτῷ πρακτῶν, αἱ δὲ πράξεις ἄλλων ἕνεκα. 1143. 8: τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μή, τὸ τέλος αὐτῆς (τῆς φρονήσεως) ἐστίν.

bezogen sind. Der Erkenntnissinhalt der Einsicht, der wahre Zweckbegriff und das wahre Urtheil über das Einzelne, muss mit Nothwendigkeit eine Vermittlung in der Form der *βουλή* finden, um den Zweck der Einsicht zu erfüllen. Die Form der *βουλή*, in welche jene Wahrheiten aufgenommen werden und in der logischen Correctheit eine entsprechende Verknüpfung finden, bedingt es, dass dieser ganze Wahrheitsgehalt den Charakter einer *ὀρθότης* gewinnt, indem er nicht auf sich beruhen bleibt, sondern eine Beziehung auf ein weiteres Ziel, auf das zu Erreichende, auf die Handlung gewinnt. Die *εὐβουλία* ist ohne dieses Ziel nicht denkbar und kann nur durch die Angabe desselben ihre Bestimmung finden. Aber dieses Ziel bleibt für sie, da sie keine *φάσις* ist, nur ein Ziel; erreicht wird es erst, indem das Berathschlagen in der Function der *φρόνησις* seinen Abschluss findet. Die *εὐβουλία* ist die richtige Vernunftbeziehung auf ein Object, welches in der *φρόνησις* erst seine wahrhafte Auffassung findet. Weil die *εὐβουλία* eine Realität ebenso ausschliesslich nur in der *φρόνησις*, oder einer anderen sie vollendenden Thätigkeit hat, wie die *φρόνησις* nothwendig die Form der *εὐβουλία* haben muss, deshalb kann sie *τευκτικὴ ἀγαθοῦ* genannt werden, wenn sie auch gleich selbst keine *φάσις* ist. Sie erreicht ihr Ziel in der *φρόνησις* [1]).

Diese Function der *φρόνησις* wird zunächst noch ganz un-

1) Nur bei dieser Auffassung gewinnt die Begründung „εἰ δὴ τῶν φρονίμων τὸ εὖ βεβουλεῦσθαι, ἡ εὐβουλία εἴη ἂν ὀρθότης ἡ κατὰ τὸ σύμφερον πρός τι τέλος, οὗ ἡ φρόνησις ἀληθὴς ὑπόληψις ἐστιν“ einen Sinn. Die Meinung des Paraphrasten „δεῖ προσθεῖναι τῷ τῆς εὐβουλίας ὁρισμῷ καὶ τὴν φρόνησιν — διὰ τὴν πονηρὰν βουλήν, ἥτις τὰ μὲν τέλει προσήκοντα ζητεῖ· πρὸς τέλος δὲ φέρεται πονηρόν, οὗ οὐκ ἔστιν ἡ φρόνησις ἀληθὴς ὑπόληψις“, ist falsch, weil in der εὐβουλία schon der richtige Zweck enthalten ist, da die formale ὀρθότης eben noch keine εὐβουλία sein sollte. Anderen Ortes bemerkt der Paraphrast ganz richtig: ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τὸ τέλος φέροντα τὸ ἀγαθὸν ζητεῖ καὶ βουλεύεται δι᾽ ὧν κάλιστα καὶ ῥᾷστα καὶ ὡς δεῖ τοῦ τέλους ἐπιτυχεῖν.

bestimmt eine *ἀληθὴς ὑπόληψις* genannt, also durch die allgemeinste Form des Vernunftverhaltens bezeichnet. So wenig durch diesen Ausdruck mehr gewonnen zu sein scheint als durch jene Vergleichung mit der Wahrnehmung, so zeigt doch die Herleitung der Bestimmung aus dem Wesen der *βουλή*, dass jene Thätigkeit, weil es sich um ein reales Erreichen handelt, nicht den Charakter der Wahrnehmung haben kann und die anschliessenden Distinctionen führen denn auch zur positiven Angabe der specifischen Differenz. Das Wesen dieser Thätigkeit der Einsicht, und damit den letzten Punkt der Definition enthält das folgende Capitel.

B. Die Einsicht als epitaktische Vernunftthätigkeit.

Wie Aristoteles die Form der Einsicht dadurch feststellte, dass er die specifische Differenz der *ἐπιστήμη, εὐστοχία, ἀγχίνοια, δόξα, ζήτησις* und *βουλή* hervorhob, so zieht er auch jetzt andere Vernunftthätigkeiten zur Vergleichung herbei um die erforderte Function der Einsicht zu beleuchten. Während von jenen Thätigkeiten nur die *βουλή* in ihrem Ziel mit der Einsicht übereinkam, bieten die jetzt zu berührenden Vermögen alle in ihrem Object einen Vergleichungspunkt mit der Einsicht dar. Weil sie aber im Unterschiede von der *εὐβουλία* eine Selbstständigkeit und Realität neben der Einsicht besitzen, können sie in der Vergleichung derselben coordinirt werden, während die *εὐβουλία* aus der Vergleichung fortbleiben kann und muss, weil sie in der Einsicht enthalten ist.

a. Die Klugheit (σύνεσις).

Auch die Verständigkeit [1]) und Wohlverständigkeit, wonach man die Leute verständig und wohlverständig nennt,

1) Um der Steigerung der σύνεσις zur εὐσυνεσία (wie ich mit Spengel lese) willen gebrauche ich hier den Ausdruck „Verständigkeit" obwohl das Wort Klugheit dem Begriffe mehr entspricht.

fallen weder im Allgemeinen mit der Wissenschaft und Meinung zusammen (da man sonst allen Menschen jenes Prädikat beilegen könnte), noch auch mit irgend einer von den Theilwissenschaften, die etwa wie die Arzeneikunde das Gesunde, oder wie die Geometrie die Grösse betreffen. Denn die Verständigkeit hat weder das Ewige und Unbewegte, noch das völlig Zufällige zu ihrem Gegenstande, sondern dasjenige, worüber man in Zweifel sein und berathschlagen könnte [1]).

Aus diesem Grunde bezieht sich die Verständigkeit zwar auf dasselbe Object wie die Einsicht, aber keineswegs sind sie deshalb selbst das Nämliche. Die Einsicht ist eine epitaktische Thätigkeit, denn was man zu thun und zu lassen hat, das ist ihr Ziel; die Verständigkeit hingegen ist bloss kritisch. Daher machen wir auch keinen (begrifflichen) Unterschied weiter zwischen Verständigkeit und Wohlverständigkeit, noch darf man meinen der Besitz der Einsicht oder das Erwerben derselben bilde die Verständigkeit. Vielmehr wie man das Lernen ein Verstehen nennt, wenn das Wissen actuell wird, so besteht die Verständigkeit in der Anwendung der Meinung in der rechten Beurtheilung solcher Dinge welche auch Object der Einsicht sind, und zwar wenn sie ein anderer vorträgt. Unter der rechten Beurtheilung (*εὖ*) verstehen wir die vollkommene Beurtheilung (*καλῶς*). In der That mag das Wort Verständigkeit, wonach man von Wohlverständigen spricht, ursprünglich von jener Thätigkeit des Lernens herkommen, denn man sagt oft für lernen verstehen [2]).

1) Eth. N. ζ. 11. 1142. b. 34: ἔστι δὲ καὶ ἡ σύνεσις καὶ ἡ ἀσυνεσία (εὐσυνεσία), καθ' ἃς λέγομεν συνετοὺς καὶ ἀσυνέτους, οὐθ' ὅλως τὸ αὐτὸ ἐπιστήμη ἢ δόξῃ (πάντες γὰρ ἂν ἦσαν συνετοί) οὔτε τις μία τῶν κατὰ μέρος ἐπιστημῶν, οἷον ἰατρικὴ περὶ ὑγιεινῶν ἢ γεωμετρία περὶ μεγέθους· οὔτε γὰρ περὶ τῶν ἀεὶ ὄντων καὶ ἀκινήτων ἡ σύνεσίς ἐστιν οὔτε περὶ τῶν γιγνομένων ὁτουοῦν, ἀλλὰ περὶ ὧν ἀπορήσειεν ἄν τις καὶ βουλεύσαιτο.

2) Eth. N. ζ. 11. 1143. 6: διὸ περὶ τὰ αὐτὰ μὲν τῇ φρονήσει ἐστίν,

Die wichtige Bestimmung welche der Begriff der Einsicht durch die Vergleichung mit der *σύνεσις* erhält, wird nur dadurch gewonnen, dass der Begriff der *σύνεσις* hier in seiner engeren terminologischen Bedeutung und nicht nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch aufgefasst wird. Aristoteles versteht oft unter der *σύνεσις* nichts Weiteres als Vernunft im Allgemeinen, er braucht das Wort synonym mit *ἐπιστήμη διάνοια, νοῦς* [1]), und in diesem Sinn steht es auch oft in den Fällen in denen er anderen Ortes den Ausdruck *φρόνησις* wählt [2]). So spricht er in der Staatslehre von einer *πολιτικὴ σύνεσις* als von einem bekannten Begriff [3]), obwohl er nicht entwickelt worden ist, weil darunter nur die Vernunft in staatlichen Dingen zu verstehen ist. Und weil zu dieser Vernunft neben anderen Functionen, wie Kriegs- und Rechtskunde, auch die berathende Thätigkeit gehört, wird auch das *βουλευόμενον* ein Object der *σύνεσις* genannt. Diese Stelle missverstehend brachte der Verfasser der Grossen Ethik, oder vielleicht schon sein Gewährsmann Eudemus, diese Bestimmung in die Definition des en-

οὐκ ἔστι δὲ ταὐτὸν σύνεσις καὶ φρόνησις· ἡ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιτακτική ἐστιν· τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μή, τὸ τέλος αὐτῆς ἐστίν· ἡ δὲ σύνεσις κριτικὴ μόνον· ταυτὸν γὰρ σύνεσις καὶ εὐσυνεσία καὶ συνετοὶ καὶ εὐσύνετοι. ἔστι δ' οὔτε τὸ ἔχειν τὴν φρόνησιν οὔτε τὸ λαμβάνειν ἡ σύνεσις· ἀλλ' ὥσπερ τὸ μανθάνειν λέγεται ξυνιέναι, ὅταν χρῆται τῇ ἐπιστήμῃ, οὕτως ἐν τῷ χρῆσθαι τῇ δόξῃ ἐπὶ τὸ κρίνειν περὶ τούτων περὶ ὧν ἡ φρόνησις ἐστιν, ἄλλου λέγοντος, καὶ κρίνειν καλῶς· τὸ γὰρ εὖ τῷ καλῶς ταὐτόν. καὶ ἐντεῦθεν ἐλήλυθε τοὔνομα ἡ σύνεσις, καθ' ἣν εὐσύνετοι, ἐκ τῆς ἐν τῷ μανθάνειν· λέγομεν γὰρ τὸ μανθάνειν συνιέναι πολλάκις.

1) vgl. *Bonitz* 727. b. 5.

2) hist. an. ϑ. 1. 589. 1: τὰ δὲ συνετώτερα καὶ κοινωνοῦντα μνήμης. vgl. Metaph. α. 1. 980. b. 1: διὰ τοῦτο ταῦτα φρονιμώτερα καὶ μαθητικώτερα τῶν μὴ δυναμένων μνημονεύειν ἐστίν. Ebenso de part. an. β. 4. 650. b. 24 und β. 2. 648. 6. u. s. f.

3) Polit. δ. 4. 1291. 28: τὸ πολεμικὸν καὶ τὸ μετέχον δικαιοσύνης δικαστικῆς, πρὸς δὲ τούτοις τὸ βουλευόμενον, ὅπερ ἐστὶ συνέσεως πολιτικῆς ἔργον. vgl. γ. 4. 1277. 15; δ. 1. 1289. 12.

geren Begriffes hinein [1]). Natürlich wird die Sache hierdurch völlig verschoben da die specifische Differenz der *σύνεσις* und *φρόνησις*, das *κριτικὴ μόνον* und *ἐπιτακτική* übersehen wird, und der Gegensatz beider in ein begrifflich ganz gleichgültiges und willkürlich ersonnenes Element verlegt wird [2]). Wie die Verständigkeit, wenn sie sich nur in Kleinigkeiten bethätigt, ein Bestandtheil (*μέρος*) der Einsicht sein soll, ist nicht abzusehen [3]). Der Fehler ruht darin, dass eine bloss kritische Vernunftthätigkeit zugleich als berathschlagend aufgefasst wird, was in sich einen Widerspruch enthält, da der Zweck der Berathschlagung nicht in einem Urtheil sondern in einer Handlung liegt. Ist aber die *σύνεσις* der *φρόνεσις* auf jene Weise unberechtigt nahe gerückt, so ist damit die begriffliche Differenz der *σύνεσις* und *δεινότης* verwischt [4]).

Aristoteles sagt nicht, dass die *σύνεσις* wie die *φρόνησις* eine berathschlagende Thätigkeit ist, sondern nur dass sie sich bloss kritisch auf solche Objecte bezieht über welche Berathschlagung stattfindet, nämlich auf die Handlungen. Ferner setzt aber Aristoteles, indem er die Verständigkeit im Unterschiede von der Einsicht *κριτικὴ μόνον* nennt, voraus, dass die Einsicht zwar auch *κριτική*, aber nicht *μόνον κριτική* sei. Der Paraphrast verdirbt daher den Sinn wenn er sagt: *ἡ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιτάττει μόνον*, denn das *ἐπιτάσσειν* schliesst das *κρίνειν* nicht aus, sondern hat es zur Bedingung, wenn es auch die bestimmte kriti-

1) Eth. M. α. 35. 1197. b. 12: ὁ γὰρ συνετός που λέγεται τῷ δυνατὸς βουλεύεσθαι. In dem höchst naiven π ο ῦ λέγεται darf man wohl einen Hinweis auf die Stelle in der Politik sehen.

2) 13: καὶ ἐν τῷ ὀρθῶς τι κρῖναι καὶ ἰδεῖν, περὶ μικρῶν τε καὶ ἐν μικροῖς ἡ κρίσις αὐτοῦ.

3) 15: ἔστιν οὖν ἡ σύνεσις καὶ ὁ συνετὸς μέρος τι φρονήσεως καὶ τοῦ φρονίμου, καὶ οὐκ ἄνευ τούτων· οὐ γὰρ ἂν χωρίσαις τὸν συνετὸν τοῦ φρονίμου.

4) 17: ὁμοίως δ' ἂν δόξειεν ἔχειν καὶ τὰ ἐπὶ τῆς δεινότητος.

sche Thätigkeit der *σύνεσις* nicht in sich schliesst, wie der Paraphrast richtig erkennt, sondern von dieser wiederum vorausgesetzt wird [1]). Das Urtheil, dass etwas sich so recht verhält (*ὅτι καλῶς ἔχει*), oder dass etwas so zu thun sei (*οὕτω δεῖ πράττειν*), ist eine nothwendige Voraussetzung der epitactischen Thätigkeit der Einsicht; nur ist jenes Urtheil nicht das Urtheil der *σύνεσις*, weil dieses sich auf den Befehl der Einsicht selbst bezieht, mithin die Reaction des Zuhörers in Bezug auf den vom Einsichtigen befürworteten Entschluss, die Stellung desselben zu der in Frage stehenden Handlung enthält. In der Ethik, der es um die Handlungen des einzelnen Subjects zu thun ist, berührt Aristoteles den Begriff der *σύνεσις* nicht weiter, hingegen finden wir in der Rhetorik eine kritische Thätigkeit erwähnt, die wir wohl der *σύνεσις* im engeren Sinne zuschreiben dürfen. Hier heisst es: Der Zuhörer muss sich zur Rede entweder bloss auffassend (*θεωρός*) verhalten oder kritisch, und letzteres entweder in Bezug auf bereits Geschehenes oder Zukünftiges. In Bezug auf das Zukünftige verhält sich urtheilend das Mitglied der Volksversammlung (*ἐκκλησιαστής*) in Bezug auf das Geschehene der Richter (*δικαστής*) [2]). Hiernach unterscheidet Aristoteles die berathschlagende und gerichtliche Rede. Die berathschlagende Rede ist entweder antreibend oder abmahnend, denn eines von beiden thut ein jeder, sei es nun dass er in Privatsachen Rath giebt, oder in öffentlichen Dingen. Die Gerichtsrede enthält Anklage oder Vertheidigung, denn eines davon zu thun liegt

1) τὸ δὲ κρίνειν τὰ ἐπιταχθέντα παρὰ τῆς φρονήσεως, καὶ τὸ εἰδέναι ὅτι καλῶς ἔχει καὶ οὕτω δεῖ πράττειν, τοῦτό ἐστιν ἡ σύνεσις.

2) Rhet. α. 3. 1358. b. 2: ἀνάγκη δὲ τὸν ἀκροατὴν ἢ θεωρὸν εἶναι ἢ κριτήν, κριτὴν δὲ ἢ τῶν γεγενημένων ἢ τῶν μελόντων. ἔστι δ' ὁ μὲν περὶ τῶν μελλόντων κρίνων οἷον ἐκκλησιαστής, ὁ δὲ περὶ τῶν γεγενημένων οἷον ὁ δικαστής, ὁ δὲ περὶ τῆς δυνάμεως ὁ θεωρός· ὥστ' ἐξ ἀνάγκης ἂν εἴη τρία γένη τῶν λόγων τῶν ῥητορικῶν, συμβουλευτικόν, δικανικόν, ἐπιδεικτικόν.

den Parteien ob [1]). Bezüglich der Zeitbestimmung hat es der berathende Redner mit dem Zukünftigen zu thun, denn das was erst geschehen soll räth man antreibend oder abmahnend, der gerichtliche Redner dagegen mit dem Vergangenen, denn immer ist es schon ein Gethanes was Gegenstand der Anklage oder Vertheidigung wird [2]). Soll die *σύνεσις* ihrer Definition nach ein kritisches Verhalten bezüglich solcher Gegenstände sein darüber es eine Berathschlagung giebt, und muss das Object der Berathschlagung immer ein Zukünftiges sein, so werden wir in der *σύνεσις* wohl jene Thätigkeit sehen dürfen die in der Rhetorik eben durch diese Bestimmungen von der zwar ebenfalls kritischen aber zugleich richterlichen unterschieden wird [3]). Die *σύνεσις* bezieht sich, wie auch die Rhetorik andeutet, keineswegs nur auf staatliche Actionen sondern auch auf private Handlungen, und findet daher mit Recht auch in der Ethik ihren Platz. Hinwiederum wird aus der Rhetorik klar, was die Ethik nur flüchtig andeutet, dass in der *σύνεσις* nicht eigentlich eine directe Beziehung der Vernunft auf die Handlung, sondern nur eine indirecte, vermittelte vorliegt, indem das *κρίνειν* nur die *ἀποτροπή* oder *ἐπιτροπή* des Redners, der das *ἐπιτάσσειν* des *ἄλλου λέγοντος* entspricht, betrifft, und nicht die Handlung in ihrer Realität. In dem bloss persönlichen Vorgange des Handelns, wenn wir uns den geistigen Process nicht durch Hinzuziehung eines Mitbera-

1) 8: συμβουλῆς δὲ τὸ μὲν προτροπὴ τὸ δὲ ἀποτροπή· ἀεὶ γὰρ καὶ οἱ ἰδίᾳ συμβουλεύοντες καὶ οἱ κοινῇ δημηγοροῦντες τούτων θάτερον ποιοῦσιν. δίκης δὲ τὸ μὲν κατηγορία τὸ δὲ ἀπολογία· τούτων γὰρ ὁποτεροῦν ποιεῖν ἀνάγκη τοὺς ἀμφισβητοῦντας. ἐπιδεικτικοῦ δὲ τὸ μὲν ἔπαινος τὸ δὲ ψόγος.

2) 13: χρόνοι δὲ ἑκάστῳ τούτων εἰσὶ τῷ μὲν συμβουλεύοντι ὁ μέλλων (περὶ γὰρ τῶν ἐσομένων συμβουλεύει ἢ προτρέπων ἢ ἀποτρέπων), τῷ δὲ δικαζομένῳ ὁ γενόμενος (περὶ γὰρ τῶν πεπραγμένων ἀεὶ ὁ μὲν κατηγορεῖ ὁ δὲ ἀπολογεῖται), τῷ δ' ἐπιτακτικῷ κυριώτατος μὲν ὁ παρών.

3) Rhet. β. 1. 1377. b. 21: ἐπεὶ δ' ἕνεκα κρίσεώς ἐστιν ἡ ῥητορική (καὶ γὰρ τὰς συμβουλὰς κρίνουσι καὶ ἡ δίκη κρίσις ἐστίν).

thers objectiviren, findet die *σύνεσις* daher keine Verwendung und darf daher auch nicht nur als Bestandtheil der Einsicht aufgefasst werden, sondern ist eine selbstständige Vernunftthätigkeit, welche die Einsicht als Beurtheilungsobject voraussetzt [1]). Die Forderung der Einsicht, die *ἐπίταξις*, welche im bloss subjectiven Process der Handlung unmittelbar in die Realität übergeht, wird Gegenstand der Beurtheilung indem der Zuhörer jenes Resultat mit seinen Ueberzeugungen und Ansichten vergleicht und je nachdem eine verneinende oder bejahende, in jedem Falle eine kritische Stellung dazu gewinnt [2]). Selbstredend spielt die *σύνεσις* daher ihre Rolle nicht, wie die Grosse Ethik meint, in Kleinigkeiten ab mit denen sich die Einsicht nicht befassen mag, sondern die schwierigen und bedeutenden Angelegenheiten sind es gerade in denen wir uns der Mitberather bedienen [3]). Die aus dem buleutischen Charakter abfolgende Thätigkeit des *ἐπιτάσσειν* ist es demnach was die Einsicht von der bloss kritischen *σύνεσις* unterscheidet. Bevor wir die Consequenzen dieser Distinction für die Einsicht betrachten, ist noch eine andere bloss kritische Thäthigkeit zu berühren.

b. Die Umsicht (γνώμη).

Die Umsicht, die wir den Nachsichtigen zusprechen, ist ein richtiges Urtheil des Billigdenkenden. Dem Billigen trauen wir die grösste Nachsicht zu, und zur Billigkeit gehörig halten wir es in einigen Dingen Nachsicht zu üben.

1) *Kalischer* (de Ar. Rhet. et Eth. N. u. s. w. Halae 1868) hat daher nicht Recht wenn er sagt: Sed haec omnia prudentia comprehenduntur, quae omnium νοῦ πρακτικοῦ virtutum dici potest quasi unitas.

2) ἐν τῷ χρῆσθαι τῇ δόξῃ ἐπὶ τὸ κρίνειν περὶ τούτων περὶ ὧν ἡ φρόνησίς ἐστιν, ἄλλου λέγοντος.

3) Eth. N. γ. 5. 1112. b. 10: συμβούλους δὲ παραλαμβάνομεν εἰς τὰ μεγάλα, ἀπιστοῦντες ἡμῖν αὐτοῖς ὡς οὐχ ἱκανοῖς διαγνῶναι.

So dass auch die Nachsicht eine richtig urtheilende Umsicht rücksichtlich des Billigen ist; und zwar ist sie richtig sofern sie die Wahrheit trifft [1]). Wie die *σύνεσις* ein Urtheil über zukünftige Handlungen enthält und als Reaction des Zuhörers bezüglich der *ἀποτροπή* und *προτροπή* der berathenden Rede aufgefasst werden kann, so bezieht sich die *γνώμη* auf das Geschehene, auf Handlungen oder erhobene Ansprüche, und würde wohl in dem Verhalten des Beurtheilers zum Gegenstande der gerichtlichen Rede und in analogen Verhältnissen ihre Stelle finden. Da das Object jedoch ein Geschehenes, ein Factum ist, so kann auch eine Beziehung der Vernunftthätigkeit zur Handlung selbst stattfinden und es bedarf hier nicht des *ἄλλου λέγοντος* als Mittelgliedes wie in der *σύνεσις*. Eine directe Beziehung zur Handlung als Zukünftigem hat nur die Einsicht.

c. Die Einsicht (φρόνησις).

Die Psychologie machte, wie ich zeigte [2]), die bewegende Kraft der Vernunft davon abhängig dass sie nicht wie die theoretische sich bloss betrachtend verhält, sondern eine bestimmende, anbefehlende, kurz eine imperative Form besitzt [3]). Die Vernunft als bewegend gedacht ward prakti-

1) Eth. N. ζ. 11. 1143. 19: ἡ δὲ καλουμένη γνώμη, καθ' ἣν εὐγνώμονας καὶ ἔχειν φαμὲν γνώμην, ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς ἐστὶ κρίσις ὀρθή. σημεῖον δέ· τὸν γὰρ ἐπιεικῆ μάλιστά φαμεν εἶναι συγγνώμονικόν, καὶ ἐπιεικὲς τὸ ἔχειν περὶ ἔνια συγγνώμην. ἡ δὲ συγγνώμη γνώμη ἐστὶ κριτικὴ τοῦ ἐπιεικοῦς ὀρθή. ὀρθὴ δ' ἡ τοῦ ἀληθοῦς. Ich übersetze „εὐγνώμονας" durch „Nachsichtige" weil die Worte nach 12. 30 synonym zu sein scheinen und der Begriff εὐγνώμων im Aristoteles weiter nicht berührt wird. Eine Corruption des Textes anzunehmen, wie Trendelenburg vorschlägt, halte ich nicht für berechtigt, da die γνώμη nur durch Hinzuziehung der συγγνώμη die engere Bedeutung erhält.

2) vgl. S. 255.

3) de an. γ. 9. 432. b. 27: ὁ μὲν γὰρ θεωρητικὸς (νοῦς) οὐδὲν νοεῖ πρακτόν, οὐ δὲ λέγει περὶ φευκτοῦ καὶ διωκτοῦ οὐδέν. ἀλλ' οὐδ' ὅταν θεω-

sche oder logistische Vernunft genannt [1]). Die Ethik ging von der Grundeintheilung der Vernunft in theoretische und praktische aus, und entwickelte in der Einsicht die Tugend der praktischen Vernunft. Diese Definition muss consequenter Weise in die Bestimmung der epitaktischen Thätigkeit auslaufen, und diese abschliessende Bedeutung hat für die Begriffsentwicklung die erwähnte Vergleichung der *φρόνησις* und *σύνεσις*, wodurch die Einsicht im Unterschiede von allen übrigen Vernunftthätigkeiten als epitaktische bezeichnet wird.

Die Einsicht soll epitaktisch sein und nicht bloss kritisch wie die *σύνεσις*. Worin liegt das kritische Moment in der Einsicht und wie verhält es sich zum epitaktischen? Der Einsicht wird aus demselben Grunde epitaktisch genannt um dessen willen die Vernunft als praktisch bezeichnet wurde. Wie verhalten sich die Begriffe praktisch und epitaktisch zu einander.

α. Das kritische und epitaktische Element der Einsicht.

Während die Einsicht als buleutische Thätigkeit, oder ihrer Form nach, nicht einmal als *φάσις* bezeichnet werden konnte, lag doch in dem Begriffe der *εὐβουλία* das Postulat, dass die Vernunftthätigkeit welche dieser an sich realitätslosen Form Wirklichkeit giebt, über die Berathschlagung hinausgeht. Weil die *εὐβουλία* in der Einsicht ihre Realität findet, würde diese die *ἀληθὴς ὑπόληψις* dessen genannt,

ρῇ τι τοιοῦτον, ἤδη κελεύει φεύγειν ἢ διώκειν, οἷον πολλάκις διανοεῖται φοβερόν τι ἢ ἡδύ, οὐ κελεύει δὲ φοβεῖσθαι. ἔτι καὶ ἐπιτάττοντος τοῦ νοῦ (πρακτικοῦ) καὶ λεγούσης τῆς διανοίας φεύγειν τι ἢ διώκειν.

1) 10. 433. 13: ἄμφω ἄρα ταῦτα κινητικὰ κατὰ τόπον, νοῦς καὶ ὄρεξις. νοῦς δὲ ὁ ἑνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει. vgl. Eth. N. ζ. 11. 1143. 8: ἡ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιτακτική ἐστιν· τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μή, τὸ τέλος αὐτῆς ἐστίν. Der Zusammenhang beider Stellen ist nie betont worden, wie denn auch *Bonitz* die Stelle de an. γ. 9 nicht einmal anführt.

worauf die *εὐβουλία* abzielte ohne es in sich zu erreichen. Diese *ἀληθὴς ὑπόληψις* wird nun als eine epitaktische und nicht nur kritische Thätigkeit bestimmt. In der Thätigkeit der Berathschlagung selbst liegt kein Grund ihres Aufhörens; wohl aber liegt ein solcher in der Natur der Begriffe und Vorstellungen, welche sie mit einander verknüpft. Zur Beantwortung der Frage: *πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται τέλος τι*, führt die Untersuchung, welche der Berathschlagung obliegt, von den allgemeinsten Begriffen zu immer reicheren und engeren abwärts bis an dem Punkt, wo nur noch die Subsumtion eines concreten Einzelfalles möglich bleibt. Welches dieses Einzelne, die letzte concrete Bedingung für das Realisiren eines Zweckes ist, kann uns nicht mehr ein begriffliches Denken an die Hand geben, und sofern das Berathschlagen ein begrifflicher Process ist, kann es keine Berathschlagung über das Einzelne geben, wie beispielsweise darüber, ob dieses Brod ist oder ob es gut gebacken ist; dieses zu entscheiden ist Sache der Wahrnehmung [1]). Ein solches Urtheil ist eine *φάσις* und daher nicht mehr eine Function des Berathschlagens; es ist eine kritische Thätigkeit in welche jede Berathschlagung auslaufen muss, und die darum für das Handeln von grosser Bedeutung ist [2]). Aber dieses Urtheil als solches ist nur ein gewöhnliches Wahrnehmungsurtheil, wie es für die Freiwilligkeit der Handlung unerlässlich ist, ein Theil des Erkenntnissinhaltes der Einsicht, dessen Zuverlässigkeit ihr die Erfahrung gewährleistet. Aeusserlich hat allerdings die Berathschlagung durch den Eintritt einer anderen Thätigkeit, die sie hervor-

1) Eth. N. γ. 5. 1112. 32: ἡ δὲ βουλὴ περὶ τῶν αὑτῷ πρακτῶν, αἱ δὲ πράξεις ἄλλων ἕνεκα. οὐκ ἂν οὖν εἴη βουλευτὸν τὸ τέλος ἀλλὰ τὰ πρὸς τὰ τέλη. οὐδὲ δὴ τὰ καθ' ἕκαστα, οἷον εἰ ἄρτος τοῦτο ἢ πέπεπται ὡς δεῖ· αἰσθήσεως γὰρ ταῦτα.

2) Eth. N. β. 9. 1109. b. 21: οὐδὲ γὰρ ἄλλω οὐδὲν τῶν αἰσθητῶν· τὰ δὲ τοιαῦτα ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα, καὶ ἐν τῇ αἰσθήσει ἡ κρίσις.

rief, einen Abschluss gefunden; aber weder hat die Berathschlagung damit ihr Ziel erreicht, noch steht diese ganz selbstständige, rein theoretische Erkenntniss in einer Abhängigkeit vom Berathschlagungsprocess. Man kann nicht sagen jenes Urtheil sei eine *κρίσις ἐκ τῆς βουλῆς*; es muss zu dieser erst in eine Beziehung gebracht werden, damit sie in ihm den Abschluss gewinnen kann. Aristoteles begründet daher den Abschluss der Berathschlagung nicht durch den Eintritt jener Erkenntniss, er sagt nicht: *αἰσθήσεως γὰρ ταῦτα· εἰ γὰρ ἀεὶ βουλεύσεται, εἰς ἄπειρον ἥξει*; sondern das Argument: *εἰ δὲ ἀεὶ βουλεύσεται, εἰς ἄπειρον ἥξει*, führt ihn erst auf den Abschluss hin, den die *βουλή* ihrer Natur nach postulirt.

Der Gegenstand der Berathschlagung und derjenige des Vorsatzes sind ein und dasselbe, nur ist der Gegenstand des Vorsatzes schon ein Bestimmtes, denn das in Folge der Berathschlagung Bevorzugte ist Gegenstand des Vorsatzes [1]). Indem wir in Folge der Berathschlagung urtheilen, streben wir der Berathschlagung gemäss [2]). Es hört jeder auf zu suchen wie er handeln soll, wenn er das Princip auf sich selbst und in sich auf das Maassgebende, auf das sich Entschliessende zurückgeführt hat [3]). Das thatsächliche Aufhören des Berathschlagens durch den Eintritt des Wahrnehmungsurtheils ist daher noch nicht das Erreichen seines Zweckes. Die blosse *κρίσις* des Wahrnehmungsurtheils ist keine *πρόκρισις ἐκ τῆς βουλῆς*. Den zwei Prämissen, in welche nach Zutritt des Wahrnehmungsurtheils der ganze

1) Eth. N. γ. 5. 1113. 2: εἰ δὲ ἀεὶ βουλεύσεται, εἰς ἄπειρον ἥξει. βουλευτὸν δὲ καὶ προαιρετὸν τὸ αὐτό, πλὴν ἀφωρισμένον ἤδη τὸ προαιρετόν· τὸ γὰρ ἐκ τῆς βουλῆς προκριθὲν προαιρετόν ἐστιν.

2) 10: καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν· ἐκ τοῦ βουλεύσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν.

3) 5: παύεται γὰρ ἕκαστος ζητῶν πῶς πράξει, ὅταν εἰς αὐτὸν ἀναγάγῃ τὴν ἀρχήν, καὶ αὐτοῦ εἰς τὸ ἡγούμενον· τοῦτο γὰρ τὸ προαιρούμενον.

Process zusammengefasst werden kann, fehlt noch der Schlusssatz. Wenn aus den zwei Prämissen Eines wird, so ist es nothwendig dass in den theoretischen Syllogismen die Seele den Schlusssatz ausspricht, dass sie in den praktischen handelt [1]). Man kann im praktischen Syllogismus die Thätigkeit der Vernunft nicht in der Aufstellung der Prämissen für abgeschlossen ansehen; man darf das *κρίνειν ἐκ τοῦ βουλεύσασθαι*, das *προκριθὲν ἐκ τῆς βουλῆς*, die Schlussfolgerung und damit auch den Vorsatz, nicht dem Streben allein zuweisen. Der Vorsatz als Princip der Handlung ist der ganze Mensch [2]). Die Forderung: *δεῖ διὰ ταῦτα τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν* [3]), postulirt eine Identität des Objects für Vernunft und Streben. In der zweiten Prämisse ist die Vernunft eine blosse *κρίσις* und noch nicht, wie es von der *βουλή* erfordert wird, ein Erreichen. Ein neues Erkenntnisselement kann die Vernunft nicht mehr herbeiziehn, denn die ganze mögliche Reihe von Bestimmungen ist durch das Wahrnehmungsurtheil abgeschlossen; wohl aber kann sie diesem Inhalte eine andere Form geben. Wie nämlich das blosse Wahrnehmungsurtheil, als ein Finden des Gesuchten, dem Gattungscharakter der *βουλή*, dem *ζητεῖν*, entspricht, so entspricht das *ἐπιτάσσειν*, das Vernunftelement in dem *προκρίνειν*, dem Artbegriff, der *βουλή*. Der Antheil welchen die Vernunft an dem Vorsatz, an der Conclusion hat, ist die Umsetzung des bloss hypothetischen Räsonnements in die kategorische Form des Imperativs. Der Befehl erst projicirt das Wahrnehmungsurtheil in die

1) Eth. N. η. 5. 1147. 25: ἡ μὲν γὰρ καθόλου δόξα, ἡ δ' ἑτέρα περὶ τῶν καθ' ἕκαστά ἐστιν, ὧν αἴσθησις ἤδη κυρία· ὅταν δὲ μία γένηται ἐξ αὐτῶν, ἀνάγκη τὸ συμπερανθὲν ἔνθα μὲν φάναι τὴν ψυχήν, ἐν δὲ ταῖς ποιητικαῖς πράττειν εὐθύς.

2) Eth. N. ζ. 2. 1139. b. 4: διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος.

3) Eth. N. ζ. 2. 1139. 25.

Zukunft, in die Sphäre der Handlung, und hat damit nicht mehr den Inhalt des Wahrnehmungsurtheils sondern die Handlung selbst zum Object. Nur in dieser Form, nicht in derjenigen des Erkenntnissurtheils, kann daher die Vernunft dem Vorsatze selbst immanent, ein Bestandtheil desselben sein und nicht nur eine Bedingung. Die materiale Bedingung, unter welcher das Streben und das Urtheil zusammenfallen können, ist schon dadurch gegeben, dass das Urtheil sich auf ein concretes Einzelne bezieht; die formelle Einstimmigkeit wird erst erzielt, wenn die Vernunft in ihrer imperativen Form die gleiche Richtung mit dem Streben, die Richtung auf die Handlung, auf das Zukünftige erhält. Indem die Vernunft epitactisch wird geht sie über das bloss theoretische Verhalten der *κατάφασις* und *ἀπόφασις* hinaus, in die allgemeinere Form der blossen *φάσις* zurück. Aristoteles sagt, die Poietik und Rhetorik habe die Redeweisen zu behandeln, die nicht Erkenntnissurtheile sind, wie beispielsweise die Bitte [1]). In der Poietik weist er die Untersuchung über die Begriffe des Gebotes (*ἐντολή*), der Bitte, der Aussage, Bedrohung, Frage und Antwort der Theorie der Schauspielerkunst zu. Dem Dichter erwachse daraus kein ernstlicher Vorwurf dass man mit Protagoras beispielsweise einwirft, die Worte „singe, Göttin, den Zorn" enthielten nicht ein Flehen sondern einen Befehl; denn die Forderung etwas zu thun oder zu lassen sei ein Befehl (*ἐπίταξις*) [2]). Er berührt daher auch die Modalitäten des

1) de interpr. 4. 17. 1: ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, οὐχ ὡς ὄργανον δέ, ἀλλ' ὡς προείρηται, κατὰ συνθήκην. ἀποφαντικὸς δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει. οὐκ ἐν ἅπασι δὲ ὑπάρχει, οἷον ἡ εὐχὴ λόγος μέν, ἀλλ' οὔτε ἀληθὴς οὔτε ψευδής. οἱ μὲν οὖν ἄλλοι ἀφείσθωσαν· ῥητορικῆς γὰρ ἢ ποιητικῆς οἰκειοτέρα ἡ σκέψις· ὁ δὲ ἀποφαντικὸς τῆς νῦν θεωρίας. vgl. De poet. 20.

2) de poet. 19. 1456. b. 10: ἅ ἐστιν εἰδέναι τῆς ὑποκριτικῆς καὶ τοῦ τὴν τοιαύτην ἔχοντος ἀρχιτεκτονικήν, οἷον τί ἐντολὴ καὶ τί εὐχὴ καὶ διήγησις καὶ ἀπειλὴ καὶ ἐρώτησις καὶ ἀπόκρισις, καὶ εἴ τι ἄλλο τοιοῦτον. 15: τί γὰρ ἄν τις ὑπολάβοι ἡμαρτῆσθαι ἃ Πρωταγόρας ἐπιτιμᾷ, ὅτι εὔχεσθαι οἰόμενος ἐπιτάττει εἰπὼν „μῆνιν ἄειδε θεά"; τὸ γὰρ κελεῦσαι, φησί, ποιεῖν τι ἢ μὴ ἐπίταξίς ἐστιν.

Zeitwortes, den Imperativ und Interrogativ, wie die Formen „ging er?" oder „gehe!" nicht weiter [1]). Auch die Rhetorik bietet hierüber keine Angaben. Zweifellos aber ist es schon an sich dass Aristoteles die *ἐπίταξις* oder die *ἐντολή* nicht zu den Erkenntnissurtheilen zählen konnte, dass mithin auch die Thätigkeit der Einsicht, soweit sie epitaktisch ist, nicht in dem Wahrnehmungsurtheil der zweiten Prämisse bestehen kann, sondern ein Bestandtheil der Conclusion und damit der Handlung selbst ist. Indem die Einsicht aus dem Berathschlagungsprocess oder aus den zwei Prämissen des praktischen Syllogismus zur *ἐπίταξις* fortschreitet, wird der Inhalt der zweiten Prämisse aus einem blossen Erkenntnissgegenstande zum Gegenstand des Handelns, die Handlung selbst wird Object der Einsicht, und dieses Object ist jetzt erst ein begründetes, ein *ἐκ τῆς βουλῆς προκριθέν* [2]), was die zweite Prämisse schon ihrer Unvermitteltheit wegen nicht sein kann. Indem mit diesem Befehl sich das sittlich gestimmte Streben zur Harmonie zusammenschliesst, bilden die epitaktische Vernunft und das Streben die Bestandtheile des Vorsatzes, den man darum ebenso gut *ὀρεκτικὸς νοῦς* als *ὄρεξις διανοητική* nennen kann, sie sind die bewegenden Ursachen der Handlung [3]). Aus dieser Bestimmung erhellt nun auch warum Aristoteles für die Thätigkeit der Ein-

1) a. o. O. 1457. 21: ἡ δὲ κατὰ τὰ ὑποκριτικά, οἷον κατ' ἐρώτησιν ἢ ἐπίταξιν· τὸ γὰρ ἐβάδισεν ἢ βάδιζε πτῶσις ῥήματος κατὰ ταῦτα τὰ εἴδη ἐστίν.

2) vgl. Rhet. α. 6. 1363. 16: καὶ ὃ τῶν φρονίμων τις ἢ τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν ἢ γυναικῶν προέκρινεν. Ebenso β. 23. 1399. 3.

3) Eth. N. ζ. 2. 1139. 31: πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις, ὅθεν ἡ κίνησις ἀλλ' οὐχ οὗ ἕνεκα, προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος. b. 4: διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική.

sicht, die er, um ihrer Beziehung auf das Einzelne willen, der Wahrnehmung verglich, dieses Bild nicht als richtig gelten liess; andererseits würde aber, wenn die Einsicht bloss epitaktisch wäre, auch schon der Anlass zu jener Vergleichung fehlen. Es wird daher durch die Bezeichnung der *σύνεσις* als *κριτικὴ μόνον* eine kritische Thätigkeit auch in der Einsicht vorausgesetzt, wie denn in der That die *ἐπίταξις* die Erkenntniss der Nothwendigkeit einer Forderung und damit eine *κρίσις* einschliesst. Die Erkenntniss, dass gerade dieses Bestimmte zu thun ist, fällt keineswegs mit dem Wahrnehmungsurtheil der zweiten Prämisse zusammen, sondern ist ein Resultat des ganzen Berathschlagungsprocesses. Wie die Wahrnehmung, dass das Dreieck das letzte Element der geometrischen Analyse ist, nicht nur die Wahrnehmung des Dreiecks, sondern auch die Wahrnehmung, dass sich die analysirte Figur in Dreiecke aufgelöst hat, einschliesst, so ist auch das Urtheil: der Inhalt der zweiten Prämisse ist das letzte Element der Berathschlagung, bereits ein Schlusssatz. Während Aristoteles daher die zweite Prämisse direct Wahrnehmung nennt, kann er jene Bewusstseinserscheinungen nur mit der Wahrnehmung vergleichen. Dieser Vergleich thut seine Dienste aber nur in der Charakteristik der Auffassung des letzten Elementes der mathematischen Analyse, denn nur sie findet in dieser Erkenntniss ihr Endziel, sie bleibt dabei stehen, das Suchen hat seinen Abschluss im Finden. Da die Berathschlagung aber nicht auf eine Erkenntniss, sondern auf die Handlung abzweckt, so muss sich mit der Erkenntniss, dass jenes Element das Letzte ist, unmittelbar die Forderung verbinden, dass es das Erste in der Ausführung werde [1]). Damit geht die kritische Thätigkeit in die epitaktische über, die jener

1) Eth. N. γ. 5. 1112. b. 21: φαίνεται δ' ἡ μὲν ζήτησις αὐ πᾶσα εἶναι βούλευσις, οἷον αἱ μαθηματικαί, ἡ δὲ βούλευσις πᾶσα ζήτησις, καὶ τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει.

Wahrnehmung vergleichbare in eine für die Einsicht charakteristische. Will man die Function der Einsicht eine Wahrnehmung nennen, so muss diese Wahrnehmung andersartig sein als jene in der geometrischen Analyse. Sie darf nicht wie jene mehr Wahrnehmung als Einsicht sein, sie muss eine andere Form haben. Dem Finden in der *ζήτησις* entspricht die *ἐπίταξις* der *βουλή*. Auf diese Weise, meine ich, findet die Frage nach der specifischen Differenz, die nach Cap. 9 offen bleibt, eine Erledigung und eben damit auch die Definition der Einsicht ihren Abschluss. Aristoteles fasst daher die letztgenannten Vernunftthätigkeiten zusammen, der Verschiedenheit derselben das ihnen Gleiche gegenüberstellend. Weil durch jenen Abschluss, den die Definition der Einsicht in dem Prädicat *ἐπιτακτική* fand, auch der Gegensatz der Einsicht und des Verstandes (*νοῦς*) beleuchtet werden müsste, der Cap. 9 nur sehr dunkel angedeutet wurde, so nimmt Aristoteles auch jenen Begriff in die Vergleichung auf, und die Begründung der Gleichartigkeit lässt nicht nur den Unterschied beider Vernunftthätigkeiten klar erkennen, sondern giebt auch der Definition des *νοῦς* jenen Abschluss den wir bereits (S. 313) anticipirten. Auf diese Weise lässt sich denn auch das scheinbar ganz willkürliche Auftreten des *νοῦς* an dieser Stelle aus dem Zusammenhang erklären in welchem Cap. 11 und 9 treten, wenn man Cap. 10 als ihr Bindeglied auffasst.

„Alle diese Fertigkeiten, ich meine Umsicht, Verständigkeit, Einsicht und Verstand, beziehen sich gewissermaassen auf das Nämliche, indem wir dieselben Personen, denen wir Umsicht und Verstand zusprechen, auch einsichtig und verständig nennen. Denn alle diese Vermögen beziehen sich auf das Aeusserste und das Einzelne. Indem man sich zu den Gegenständen der Einsicht kritisch verhält, zeigt sich die Verständigkeit und die Nachsicht, denn die Billigkeit ist allen guten Handlungen in ihrer Beziehung zum Anderen

eigen. Es gehören aber die Handlungen alle zum Einzelnen und Aeussersten, und wie der Einsichtige dieses kennen muss, so beziehen sich auch Verständigkeit und Umsicht auf Handlungen, und damit ebenfalls auf ein Aeusserstes. Endlich bezieht sich auch der Verstand auf das Aeusserste nach beiden Seiten hin, denn für die obersten Begriffe wie für die letzten giebt es nur Verstandeserkenntniss und keine weitere Begründung (*οὐ λόγος*)" [1]. Der Verstand fasst die zweite Prämisse der praktischen Syllogismen auf und ist in dieser Function Wahrnehmung [2].

Während es also anfangs (Cap. 9) den Anschein gewann als könnte die Einsicht insofern dem Verstande entgegengesetzt werden als sie der Wahrnehmung verglichen werden durfte, so ersetzte der Fortgang der Definition der Einsicht jene Vergleichung durch den Begriff der *ἐπίταξις*, und der Aufweis einer der Wahrnehmung identischen Verstandesfunction zeigt, dass der Gegensatz thatsächlich nicht durch die Vergleichung mit der Wahrnehmung sondern durch das *οὐκ ἔστι λόγος* und *οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη* seinen Ausdruck fand. Der Verstand bezieht sich auf das Einzelne als Erkenntnissobject, und damit auf das Einzelne *οὗ οὐκ ἔστι*

1) Eth. N. ζ. 12. 1143. 25: εἰσὶ δὲ πᾶσαι αἱ ἕξεις εὐλόγως εἰς ταὐτὸ τείνουσαι· λέγομεν γὰρ γνώμην καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν καὶ νοῦν ἐπὶ τοὺς αὐτοὺς ἐπιφέροντες γνώμην ἔχειν καὶ νοῦν ἤδη καὶ φρονίμους καὶ συνετούς· πᾶσαι γὰρ αἱ δυνάμεις αὗται τῶν ἐσχάτων εἰσὶ καὶ τῶν καθ' ἕκαστον, καὶ ἐν μὲν τῷ κριτικὸς εἶναι περὶ ὧν ὁ φρόνιμος, συνετὸς καὶ εὐγνώμων ἢ συγγνώμων· τὰ γὰρ ἐπιεικῆ κοινὰ τῶν ἀγαθῶν ἁπάντων ἐστὶν ἐν τῷ πρὸς ἄλλον. ἔστι δὲ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ τῶν ἐσχάτων πάντα τὰ πρακτά· καὶ γὰρ τὸν φρόνιμον δεῖ γινώσκειν αὐτά, καὶ ἡ σύνεσις καὶ ἡ γνώμη περὶ τὰ πρακτά, ταῦτα δ' ἔσχατα. καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος —.

2) Eth. N. ζ. 12. 1143. b. 1: καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὅρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως· ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἕνεκα αὗται· ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὸ καθόλου. τούτων οὖν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς.

λόγος, während die Einsicht dieses Einzelne zwar auch kennen muss, und damit jene Function des Verstandes involvirt, dagegen ihr eigenthümliches Object in einem Einzelnen hat *οὗ ἔστι λόγος*, weil sie *ἐκ τῆς βουλῆς ἐπιτακτική* ist. So wenig der Verstand dadurch dass er der Einsicht einen Theil ihres Erkenntnissinhaltes zuführt seine Selbstständigkeit einbüsst, vielmehr zahlreiche andere Obliegenheiten zu erfüllen hat die nicht in die Sphäre der Einsicht fallen, so sind auch die übrigen erwähnten Vernunftthätigkeiten sowohl in der Einsicht als auch wiederum selbstständig wirksam.

Nur die Einsicht, die Tugend der praktischen Vernunft, ist epitaktisch, und dadurch auch dem Verstande entgegengesetzt. Nachdem auf diese Weise der Begriff des Verstandes sowohl von der Weisheit als von der Einsicht abgegrenzt ist, obwohl sie beide Functionen desselben einschliessen, kann Aristoteles die Definitionen dieser zwei Haupttugenden abgeschlossen erklären und zu einer vergleichenden Werthschätzung beider im Schlusscapitel übergehen [1].

β. Die epitaktische und praktische Thätigkeit.

Fasst man die epitaktische Thätigkeit der Einsicht, durch die sie allein handelnd wird, als eine ganz bestimmte Function, als ein bestimmtes Element des praktischen Vernunftprocesses auf, so fragt es sich: mit welcher Berechtigung kann man die Vernunft, weil sie berathschlagend ist, praktisch nennen? mit welcher Befugniss darf man wie die Form, so auch den Erkenntnissinhalt der Einsicht, die Prämissen, mit diesem Prädikat bezeichnen? Das Prädikat praktisch wird von Aristoteles der berathschlagenden Vernunft beigelegt, die als solche, nach meiner Auffassung, noch nicht

1) Eth. N. ζ. 12. 1143. 14: τί μὲν οὖν ἐστὶν ἡ φρόνησις καὶ ἡ σοφία, καὶ περὶ τίνα ἑκατέρα τυγχάνει οὖσα, καὶ ὅτι ἄλλου τῆς ψυχῆς μορίου ἀρετὴ ἑκάτερα, εἴρηται.

epitaktisch wäre; das Prädikat epitaktisch erhält die Einsicht, die zugleich auch praktisch genannt wird; endlich begegnen uns in der *δεινότης* und *πανουργία* zwei Vernunftthätigkeiten, die, richtig aufgefasst, zwar epitaktisch aber nicht eigentlich praktisch sind.

αα. Die geistige Gewandtheit (δεινότης).

Eudemus hat sich hier wie anderen Ortes Freiheiten in der Interpretation gestattet, welche geeignet waren den begrifflichen Zusammenhang genügend zu stören um den Verfasser der Grossen Ethik in Verwirrung zu bringen. Dass Eudemus die Einsicht fälschlich unter den ethischen Tugenden aufzählt, ist oft bemerkt worden und könnte ihm wohl nachgesehen werden, wenn er hierzu durch die enge Verbindung, in welcher jene Begriffe stehen, veranlasst worden wäre, und nicht, wie es augenscheinlich ist, ein ganz äusserliches Motiv ihn bestimmt hätte. Er meinte nämlich der Einsicht als mittlerem und tugendhaften Verhalten ebenso zwei Extreme an die Seite stellen zu dürfen wie Aristoteles dieses mit Mühe und Noth bei den ethischen Tugenden zu Stande gebracht hatte. Das eine Extrem soll die *πανουργία* sein, das andere die *εὐήθεια* [1]). Ganz abgesehen von dem sachlichen Missgriff geht Eudemus hierbei von der Voraussetzung aus, die *πανουργία* leiste in der entgegengesetzten Sphäre dasselbe wie die Einsicht, dieses sei die Tugend jenes der Missbrauch der logistischen Vernunft. Dieses beruht auf einer falschen Auffassung der *δεινότης* und *πανουργία*. Aristoteles vertheidigt sich gegen den Einwurf, dass man im Besitz der Einsicht nicht in höherem Maasse gut handelt als ohne sie: Man sehe ja wohl auch Leute das Gerechte thun ohne dass sie gerecht sind, wenn sie

1) Eth. E. β. 3. 1221. 35: ὁ μὲν γὰρ ὑπερβάλλει τὸ πρέπον, ὁ δ' ἐλλείπει τοῦ πρέποντος. καὶ ὁ μὲν πανοῦργος πάντως καὶ πάντοθεν πλευνεκτικός, ὁ δ' εὐήθης οὐδ' ὅθεν δεῖ.

nemlich die Vorschriften der Gesetze erfüllen sei es widerwillig oder unwissentlich oder aus irgend einem Grunde nur nicht um ihrer selbst willen. Demnach müsste jemand um gut zu sein das Einzelne thun mit Vorsatz und um der Sache selbst willen.

Die Richtung des Vorsatzes wird bestimmt durch die ethische Tugend, was aber um des Zweckes willen gethan werden soll, bestimmt nicht die ethische Tugend sondern ein anderes Vermögen [1]).

Es giebt nämlich ein Vermögen welches man Gewandtheit (*δεινότης*) nennt, und diese besteht darin, dass sie das zu einem bestimmten Zwecke Dienliche auszuführen und zu erreichen vermag. Ist nun das Ziel gut, so ist sie lobenswerth, ist das Ziel schlecht, so heisst sie Verschlagenheit. Daher hört man oft die Einsichtigen, gewandt und verschlagen nennen. Aber die Einsicht ist nicht Gewandtheit, wenn sie auch nicht ohne jenes Vermögen besteht. Zur Fertigkeit aber entwickelt sich dieses Auge der Seele nicht ohne die Tugend [2]). Wollte man hieraus schliessen die *δεινότης ἐπαινετή* sei *φρόνησις*, die *δεινότης φαύλη* sei *πανουργία*, so hätte man im zweiten Punkt Recht, im ersten nicht. Die *δεινότης* kann zwar selbst *πανουργία* sein, sie kann aber nicht Einsicht genannt werden, weil der Begriff der Einsicht ein viel reicherer ist. Was durch die Vergleichung mit der bloss äusserlichen Gerechtigkeit angedeutet ist, hat für die *δεινότης* Geltung. Das hat sie mit der Einsicht ge-

1) Eth. N. ζ. 13. 1144. 11—23.

2) 23: ἔστι δὴ τις δύναμις ἣν λαλοῦσι δεινότητα· αὕτη δ' ἐστὶ τοιαύτη ὥστε τὰ πρὸς τὸν ὑποτεθέντα σκοπὸν συντείνοντα δύνασθαι ταῦτα πράττειν καὶ τυγχάνειν αὐτῶν. ἄν μὲν οὖν ὁ σκόπος ᾖ καλός, ἐπαινετή ἐστιν, ἂν δὲ φαῦλος, πανουργία· διὰ καὶ τοὺς φρονίμους δεινοὺς καὶ πανούργους φαμὲν εἶναι. ἔστι δ' ἡ φρόνησις οὐχ ἡ δεινότης, ἀλλ' οὐκ ἄνευ τῆς δυνάμεως ταύτης. ἡ δ' ἕξις τῷ ὄμματι τούτῳ γίνεται τῆς ψυχῆς οὐκ ἄνευ ἀρετῆς, ὡς εἴρηταί τε καὶ ἔστι δῆλον.

mein, dass sie das Zweckdienliche zu thun und zu erreichen (*πράττειν καὶ τυγχάνειν*) befähigt, und damit hat sie auch den epitaktischen Charakter mit ihr gemein. Während aber die Einsicht, weil sie eine berathschlagende Thätigkeit ist, das vorsätzliche Handeln bedingt, ist die *δεινότης* nicht eigentlich praktisch, weil die Handlung an den Vorsatz und die Berathschlagung gebunden ist, die ihr fehlen. Das Handeln zu dem die Gewandtheit befähigt ist ein bloss äusserliches Handeln, dem zwar die Freiwilligkeit nicht abgesprochen werden kann, wohl aber mit der Berathschlagung und dem Vorsatz aller moralische Werth, wie denn auch Thiere und Kinder jene Fähigkeit haben. Daher sagt Aristoteles: Der Einsichtige kann nie ein Unenthaltsamer sein, denn nicht durch das blosse Wissen ist er einsichtig, sondern durch das (entsprechende) Handeln; der Unenthaltsame aber handelt nicht (entsprechend). Dagegen kann der Gewandte (*δεινός*) sehr wohl unenthaltsam sein. Daher gewinnt es leicht den Anschein als könnten die nämlichen Personen einsichtig und doch auch unenthaltsam sein, denn Einsicht und Gewandtheit stehen sich zwar dem Sprachgebrauche nach nahe, rücksichtlich des Vorsatzes aber sind sie verschieden. Denn der Gewandte handelt nicht mit Wissen und Ueberlegung, sondern wie ein Schlafender oder Berauschter. Freiwillig handelt er zwar (denn in gewissem Sinne weiss er was er thut und warum er etwas thut), aber doch ist er nicht schlecht, denn seine Absicht ist billig. Er ist halbschlecht, aber nicht ungerecht, weil nicht berathschlagend; sei es nun dass er an seiner Berathschlagung nicht festhält, oder dass er, wie die Melancholiker, überhaupt nicht berathschlagt [1]). Kann es mithin eine *δεινότης* dort geben wo keine Berathschlagung stattfindet, so kann auch die *δεινότης* nicht ein Vermögen der berathschlagenden Vernunft sein wie die Einsicht; und es bestätigt sich hierdurch dass, wie ich behauptete, der Gattungsbegriff dieser zwei Vermögen, das *δοξαστικόν*, nicht *λογιστικόν* oder *βουλευτικόν* bedeuten könne. Die epitaktische Thätigkeit der *δεινότης* ist hiernach ein bloss instinctives Erreichen des Zweckdienlichen während die Einsicht *ἐκ τῆς βουλῆς ἐπιτακτική* ist.

1) Eth. N. η. 11. 1152. 6: οὐϑ' ἅμα φρόνιμον καὶ ἀκρατῆ ἐνδέχεται εἶναι τὸν αὐτόν· ἅμα γὰρ φρόνιμος καὶ σπουδαῖος τὸ ἦϑος δὲ δέδεικται ὤν. ἔτι οὐ τῷ εἰδέναι μόνον φρόνιμος ἀλλὰ καὶ τῷ πρακτικός· ὁ δ' ἀκρατὴς οὐ πρακτικός. τὸν δὲ δεινὸν οὐδὲν κωλύει ἀκρατῆ εἶναι· διὸ καὶ δοκοῦσιν ἐνίοτε φρόνιμον μὲν εἶναί τινες ἀκρατεῖς δέ, διὰ τὸ τὴν δεινότητα διαφέρειν τῆς φρονήσεως τὸν εἰρημένον τρόπον ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις, καὶ κατὰ μὲν τὸν λόγον ἐγγὺς εἶναι, διαφέρειν δὲ κατὰ τὴν προαίρεσιν. οὐδὲ δὴ ὡς ὁ εἰδὼς καὶ ϑεωρῶν, ἀλλ' ὡς ὁ καϑεύϑων ἢ οἰνωμένος. καὶ ἑκὼν μέν (τρόπον γάρ τινα εἰδὼς καὶ ὃ ποιεῖ καὶ οὗ ἕνεκα) πονηρὸς δ' οὔ· ἡ γὰρ προαίρεσις ἐπιεικής· ὥσϑ' ἡμιπόνηρος. καὶ οὐκ ἄδικος· οὐ γὰρ ἐπίβουλος· ὁ μὲν γὰρ αὐτῶν οὐκ ἐμμενετικὸς οἷς ἂν βουλεύσεται, ὁ δὲ μελαγχολικὸς οὐδὲ βουλευτικὸς ὅλως.

ββ. Die Verschlagenheit (πανουργία).

Da die Verschlagenheit ausdrücklich nur als die Gewandtheit das für einen schlechten Zweck Dienliche zu treffen bezeichnet wird, haben wir keinen Grund in ihr mehr zu sehen als in der *δεινότης*. Auch sie kann nur als die natürliche Fähigkeit angesehen werden ohne weitere Ueberlegung und logisch systematisches Denken das richtige Mittel zu erreichen. Einen eigenen Begriff, in welchem die Verschlagenheit ebenso Aufnahme finden könnte wie die Gewandtheit in der Tugend der Einsicht, hat Aristoteles meines Wissens nicht namhaft gemacht. Der Sprachgebrauch den er erwähnt, wonach man die Einsichtigen nicht nur gewandt sondern auch verschlagen nannte, wie die häufige Bezeichnung der Thiere, beispielsweise des Fuchses, mit diesem Prädikat, scheint dafür zu sprechen dass man unter diesem Ausdruck noch nicht das Extrem der Verkehrtheit

verstand. Da man auch bei einem schlechten Zwecke der treffenden Auswahl des geeigneten Mittels einen gewissen aesthetischen Beifall zollen kann, sofern darin sich eine Genialität ausspricht die an sich ein Interesse gewährt und als glücklicher Einfall von den Prämissen isolirbar wird, so verbinden wir mit dem Ausdrucke „Verschlagenheit", wohl ähnlich wie die Griechen mit der *πανουργία* nicht ausschliesslich den moralischen Abscheu. Tritt hingegen die logische Consequenz der Ueberlegung als Vermittlung ein, so haben wir für diese systematische Verkehrung der Vernunft kein Interesse mehr, wir vermögen das Vernunftelement nicht mehr zu isoliren, lassen es aus der Beurtheilung fort, und indem wir uns nur noch an das ethische Element, den Willen, halten, brauchen wir die Worte Schlechtigkeit, Nichtswürdigkeit, wofür Aristoteles maassvoll und vielsagend *ἀδικία* schreibt.

γγ. Die Berathschlagung (βουλή).

Obwohl man der *δεινότης* und *πανουργία* die epitaktische Thätigkeit, durch die nothwendig jede Handlung bedingt ist, nicht absprechen kann, so nimmt Aristoteles doch Anstand sie praktisch zu nennen, weil sie das für alle Handlung im engeren Sinne erforderliche Element des Berathschlagens, der bewussten Vernunftreflexion, entbehren. An die buleutische Vernunft ist ihm daher principiell der Begriff des Praktischen gebunden, und weder die Qualität der Prämissen noch die blosse epitaktische Schlussfunction können dieses Prädikat unmittelbar gewinnen. Andererseits aber kann die praktische Vernunft an sich, als blosse Berathschlagung, nie das Ziel welches ihr obliegt, die Handlung selbst, erreichen. Sie postulirt ihrer Natur nach einen epitaktischen Abschluss den sie erst als Einsicht, durch Aufnahme der Function der *δεινότης*, gewinnt. Weil kein Mensch berathschlagt wenn er nicht handeln will, so hat die Be-

rathschlagung in sich keine Realität, sondern kann nur als Bestandtheil oder Form einer anderen Thätigkeit, der *φρόνησις* oder der *πολιτική* (oder *τέχνη*) gedacht werden, in denen sie ihren Abschluss, ihre tugendhafte Vollendung erreicht. Nur weil sie ihrer Idee nach jenen Abschluss erfordert, kann von einem Erreichen des Zieles durch die Berathschlagung die Rede sein, während sie selbst, weil keine *φάσις*, kein Erreichen sein kann.

δδ. Die Einsicht oder der ὀρθὸς λόγος.

In der Einsicht erreicht die praktische Vernunft mit ihrer tugendhaften Vollendung auch ihr Ziel, die Handlung selbst, soweit diese von der Vernunft verursacht ist. Als combinirter Begriff ist die Einsicht sowohl praktisch als epitaktisch, jenes sofern sie berathschlagend ist, dieses sofern sie, vermuthlich durch Aufnahme der *δεινότης*, die letzte der Vernunft im Handeln obliegende Function, die *ἐπίταξις*, vollzieht und damit in die Handlung selbst als wirkende Ursache eingreift. Befehl und Handlung lassen sich nicht mehr auseinanderhalten, da in dem wohlgestimmten ethischen Organismus Befehl und Willenszustimmung zusammenfallen. Vernunft und Streben treten mit dem Abschluss der Vernunftthätigkeit sofort zur Harmonie des Vorsatzes zusammen und so wenig sich von einem einzelnen Ton im Accord sagen lässt, er bewirke den musikalischen Wohlklang, so wenig ist eines der Elemente der Handlung wirksam ohne die entsprechende Form des anderen. Die Vernunft hat der falschen Richtung des Strebens gegenüber keine Autorität [1]); das beste Streben kommt ohne die Lei-

1) de an. γ. 9. 433. 1: ἔτι καὶ ἐπιτάττοντος τοῦ νοῦ καὶ λεγούσης τῆς διανοίας φεύγειν τι ἢ διώκειν οὐ κινεῖται, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν πράττει, οἷον ὁ ἀκρατής. καὶ ὅλως δὲ ὁρῶμεν ὅτι ὁ ἔχων τὴν ἰατρικὴν οὐκ ἰᾶται, ὡς ἑτέρου τινὸς κυρίου ὄντος τοῦ ποιεῖν κατὰ τὴν ἐπιστήμην, ἀλλ' οὐ τῆς ἐπιστήμης.

tung der Vernunft zu Fall[1]). Die Tugend der Vernunft, die Einsicht, ist ohne die Tugend des Willens, ohne die ἠθικὴ ἀρετή überhaupt nicht denkbar, so wenig wie ethische Tugend ohne die Einsicht[2]). Die Nothwendigkeit der Einstimmigkeit ist erkannt, aber es fehlt dafür eine jede Erklärung, es fehlt an einer Initiative der Vernunft. Vernunft und Willen sind zweierlei, aber um ihren Einklang zu verdeutlichen benutzt Aristoteles ein Verhältniss in dem bereits der Einklang vorliegt, das Verhältniss vom Vater und Kind[3]). Von dem Vorwurfe dieses Zirkelschlusses kann weder seine logische Autorität den Aristoteles schützen, noch der Versuch Trendelenburgs, den Begriff der Wechselwirkung hier geltend zu machen, zumal da Trendelenburg die „psychologischen Schwierigkeiten", die jedoch auf logische zurücklaufen, nicht verkennt[4]). Hartenstein hat diesen Mangel scharfsinnig beleuchtet und mit Recht betont[5]). Auch Eucken nimmt billigerweise daran Anstoss[6]). Nur halte ich mit Hartenstein, im Gegensatze zu Trendelenburg, Teichmüller und Eucken, jenen Mangel für so entscheidend, dass ich in der Aristotelischen Ethik zwar die consequenteste Form der teleologischen Fassung einer solchen, nicht aber das Fundament anerkennen kann, auf dem eine Fortentwicklung dieser Wissenschaft möglich ist. Weder ist in Teichmüllers Auffassung der Lehren über Eudämonie und Staat bei Aristoteles eine principielle Vertiefung, noch in

1) Eth. N. ζ. 13. 1144. b. 9: ἀλλ' ἄνευ νοῦ βλαβεραὶ φαίνονται οὖσαι. πλὴν τοσοῦτον ἔοικεν ὁρᾶσθαι, ὅτι ὥσπερ σώματι ἰσχυρῷ ἄνευ ὄψεως κινουμένῳ συμβαίνει σφάλλεσθαι.

2) 36: ὥστε φανερὸν ὅτι ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν. b. 16: καὶ τούτων ἡ κυρία οὐ γίνεται ἄνευ φρονήσεως.

3) Eth. N. α. 13. 1103. 3.

4) Hist. Beitr. II. 386: „Diese Frage hat ihre psychologischen Schwierigkeiten in die wir hier nicht eingehen."

5) Hist. Philos. Abhandl. Leipzig 1870.

6) Ueber die Meth. u. d. Grundl. d. Arist. Eth. 1870. S. 32.

Trendelenburgs Naturrecht eine wesentliche Bereicherung der bekannten Aristotelischen Lehren wahrzunehmen. Weniger unbedingt pflichtet Eucken dem Aristoteles bei. Es ist durchaus richtig wenn er sagt: „Auch die zwingende Macht des Allgemeinen als des Gesetzes gegenüber dem Willen des Einzelnen kommt nicht zur vollen Geltung. — So tritt auch das Motiv nicht deutlich hervor, welches den einzelnen Menschen dazu treibt, den Zweck der in ihm wirkenden Natur zu dem seinigen zu machen." Es ist in der That unzulässig einen Naturbegriff zum ethischen Princip zu machen. Der Naturbegriff ist in jedem Falle ein heteronomes Princip, und eine Verpflichtung des ethischen Subjects durch denselben ist nicht darzuthun. Ich finde daher in der Ansicht: „Wenn wir also durch das Christenthum die menschliche Natur tiefer erfasst haben, so brauchen wir darum das Fundament, auf dem Aristoteles die Ethik begründet hat, nicht zu verlassen", keine Gewährleistung dafür, dass der Bau wesentlich anders werden könnte als sein Fundament ist. Mag die menschliche Natur noch so tief aufgefasst werden, das Princip bleibt das gleiche, das aristokratisch-hellenische, der Aristotelische Gattungsbegriff. Es gilt hiergegen derselbe Einwurf den man dem Aristoteles macht „Um aber den Menschen zu einer solchen Hingebung an ideale Gesetze zu verpflichten, die weit über seine empirische Natur hinausgehen, durch deren Befolgung er sein individuelles Wohlsein auf's schwerste schädigen, ja sein Leben in Gefahr bringen kann, genügt es nicht, auf den Zweck der Natur zu verweisen." Ist man aber der Ueberzeugung „Nur aus dem Glauben an den allmächtigen Gott, dem wir als seine Geschöpfe zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet sind, kann ein so beschaffenes sittliches Leben hervorgehen. Und aus diesem Glauben schöpfen wir auch die Hoffnung, dass, indem wir in dem sittlich-religiösen Leben der Gemeinschaft mit Gott gewürdigt werden,

er auch unser Dasein über den Tod hinaus schützen und erhalten werde"[1]), so geht man hiermit zwar über den Aristoteles hinaus, aber kaum weiter als sich die ethischen Anschauungen des Mittelalters erstreckten. Es war Aristotelicismus plus Christenthum, aber weder aristotelisch noch christlich. Luther hatte hiergegen ganz recht wenn er mit dem alten „gottlosen Heiden" von Grund aus brechen wollte, aber die Reaction selbst blieb rein theologisch. Weit philosophischer dachte Agricola wenn er das Gesetz von der Kanzel aufs Rathhaus verwies; und als Kant dieses in höherem Sinne, nicht auf dem Stadthaus, in Ausführung brachte, da galt es ihm eine Ethik zu schaffen, deren Grundlegungen zwar vielleicht der adäquateste philosophische Ausdruck der christlichen Weltanschauung sind, die aber mit dem Princip der Autonomie eine gleich schneidige Waffe gegen den Aristotelicismus wie gegen die theologische Heteronomie, gegen alle Teleologie spielen liessen. Fichte, Herbart, Schopenhauer, Denker der verschiedensten Richtung, haben dieses Verdienst Kants als ein grundlegendes anerkannt, und selbst Trendelenburg glaubte seinem Aristotelicismus nicht nachdrücklicher das Wort reden zu können als durch den Nachweis, die praktische Vernunft Kants sei durch den gleichnamigen Aristotelischen Begriff bereits überboten.

Die Entwicklung des Begriffes der praktischen Vernunft, die ich bis zu ihrem consequenten Abschluss im Aristotelischen System verfolgt habe, zeigt nun allerdings deutlich genug dass von dieser Seite der Kantischen Originalität keine Gefahr droht. Es ist dem Aristoteles zwar gelungen durch seine Fassung des Begriffes, das intellectuelle und ethische Element in einer unlöslichen Verbindung zu denken, aber wie bei ursprünglicher Geschiedenheit diese Einheit zu Stande kommt, ohne dass der einen oder der anderen Seite die Initiative zufällt, bleibt Problem. Es ist ebenfalls durch diesen Begriff ermöglicht die Allgemeinheit des Vernunftgesetzes mit den Bedürfnissen des concreten individuellen Falles in Einklang zu setzen, aber das Allgemeine ist nur Inhalt, nicht Erkenntniss der praktischen Vernunft; die Berücksichtigung des Einzelfalles hingegen führt auf die Wahrnehmung hin und damit an die Schwelle des Sensualismus. Jedenfalls ist diese praktische Vernunft für die Grundlegung der Ethik von ganz und gar keiner Bedeutung, weil ihr keine eigene Erkenntniss, sondern nur die Verwirklichung theoretischer Naturbegriffe zukommt. Dagegen dürfte um so mehr Anregung aus einzelnen Reflexionen der Definition zu schöpfen sein, in denen sich wenn nicht immer grosse Tiefe, so doch gewiss Originalität des Denkens kund giebt. Wie weit die Systeme der Gegenwart sich von diesen Aristotelischen Begriffen haben beeinflussen lassen, wäre kaum zu erweisen möglich. Fasst man die einzelnen Bestandtheile der Einsicht ins Auge, so scheint der Begriff des Praktischen und Epitaktischen in dem Grundgedanken Kants verschmolzen zu sein, aber die Tiefe des Gegensatzes beider Vorstellungen lassen die Gleichartigkeit auf den Klang der Worte beschränken. Nur bei Kant giebt es eine praktische Erkenntniss, die an sich epitaktische Form hat. Während der Erkenntnissinhalt, die beiden Prämissen, bei Aristoteles rein theoretische Erkenntnisse sind und nur durch Aufnahme in die praktische Vernunftform eine Beziehung, und zwar eine gleichartige, auf die Handlung gewinnen, weist Herbart, in dem Grade als er das Imperative der Kantischen Ethik hinter die aesthetische Urtheilsform zurücktreten lässt und sich damit dem Theoretischen wieder nähert, den praktischen Charakter der oberen Prämisse zu. Der Inhalt dieser Prämisse macht den Syllogismus praktisch, die untere Prämisse ist theoretisch. Schopenhauer

1) *Eucken* a. o. O. S. 33.

endlich hat sich unter dem Einflusse und durch Vermittlung der englischen Moralisten vorzugsweise an die zweite Prämisse gehalten, deren Inhalt die lebendige Empfindung der Individualität ist. Dem Inhalte nach ist dieses Element dem Aristotelischen Begriffe der praktischen Vernunft eigenthümlich, und so wenig man auch Aristoteles selbst einen Sensualisten nennen kann, so basirt der englische Sensualismus doch zweifellos auf Aristotelischen Vorstellungen. Die Reflexionen welche allen diesen Lehren zum Boden dienen, liegen dem Aristoteles noch durchaus fern. Seine Aufgabe ist ihm durch Platon vorgezeichnet und er löst sie, der Platonischen Intention gemäss, durch den Begriff der praktischen Vernunft. Ihre Aufgabe ist es, die Handlung nach dem Gesetze, dessen Erkenntniss den theoretischen Vernunftverhalten zufällt, zu bestimmen, ohne dem individuellen Charakter des concreten Falles Eintrag zu thun. An sich völlig inhaltlos gewinnt die praktische Vernunft in den Resultaten der ethischen Wissenschaft die Norm und Schranke, innerhalb deren die Berathschlagung den individuellen Interessen Rechnung tragen darf, die erste Prämisse, der alle übrigen Bestimmungen logisch zu subsumiren sind. Wie durch diesen Process das Resultat der Induction, der allgemeine Begriff, den Reichthum des Inhaltes, die concrete Lebensfähigkeit erst gewinnt, so entwirft auch Aristoteles auf Grundlage der allgemeinen Bestimmungen in seiner Ethik, eine Reihe von glänzenden Bildern in denen die Fülle localer Anschauungen sich im künstlerisch gestaltenden Geiste des Philosophen harmonisch zu Charakteren und Handlungen zusammenschliesst, wie sie der Stolz seines Vaterlandes waren. Diese Freiheit die er sich in der Theorie erlaubt, diesen Formenreichthum, dessen er sich bedient, sie will er auch in der Handlung verwirklicht sehen, ohne jede Beengung der Individualitäten durch abstracte ausgleichende Gesetze.

Wie im persönlichen Leben so gilt es im Staate die allgemeinen Bestimmungen der Gesetze durch die Berücksichtigung des individuellen Falles zu ergänzen und anwendbar zu machen. Aristoteles nimmt die Controverse auf wie sie Platon im Politicus behandelt hat, ja er weist wohl ausdrücklich auf jenen zurück [1]). Wenn Platon die Heilkunst als Beispiel heranzog, um die Nothwendigkeit individueller Anordnungen darzuthun [2]), so behält Aristoteles das nämliche Beispiel bei und führt zu Gunsten der Platonischen Argumentation an, selbst im conservativen Aegypten sei es den Aerzten gestattet nach dem vierten Tage von den feststehenden Vorschriften abzuweichen, nur wenn sie es früher thun, übernehmen sie die Verantwortung. Hier wie in der Ethik gilt es die Gesetzgebung, die nur allgemeine Aussagen enthält (*τὸ καθόλου λέγειν*), durch epitaktische Functionen (*τὰ προσπίπτοντα ἐπιτάττειν*) zu ergänzen [3]). Nicht nur in den öffentlichen Aemtern, deren Wesen in epitaktischen Functionen besteht [4]), soll diesem Bedürfniss Abhülfe geschehen, sondern auch der Volksbeschluss, das Psephisma [5]), und die darauf abzielende berathschlagende Thätigkeit des Staatsmannes, gewinnen einen bedeutenden Spielraum im Aristotelischen Staatswesen [6]). So ist es der näm-

1) Polit. γ. 15. 1286. 7: ἀρχὴ δ' ἐστὶ τῆς ζητήσεως αὕτη, πότερον συμφέρει μᾶλλον ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀνδρὸς ἄρχεσθαι ἢ ὑπὸ τῶν ἀρίστων νόμων.

2) Polit. 295.

3) Polit. γ. 15. 1286. 10: τὸ καθόλου μόνον οἱ νόμοι λέγειν, ἀλλ' οὐ πρὸς τὰ προσπίπτοντα ἐπιτάττειν, ὥστ' ἐν ὁποιᾳοῦν τέχνῃ τὸ κατὰ γράμματ' ἄρχειν ἠλίθιον· καὶ ἐν Αἰγύπτῳ μετὰ τὴν τετρήμερον κινεῖν ἔξεστι τοῖς ἰατροῖς, ἐὰν δὲ πρότερον, ἐπὶ τῷ αὐτοῦ κινδύνῳ.

4) Polit. δ. 15. 1299. 25: μάλιστα δ' ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν ἀρχὰς λεκτέον ταύτας, ὅσαις ἀποδέδοται βουλεύσασθαί τε περὶ τινῶν καὶ κρῖναι καὶ ἐπιτάξαι, καὶ μάλιστα τοῦτο· τὸ γὰρ ἐπιτάττειν ἀρχικώτερόν ἐστιν.

5) Polit. δ. 5. 1292. 19: καὶ τὰ ψηφίσματα ὥσπερ ἐκεῖ τὰ ἐπιτάγματα.

6) Polit. γ. 15. 1286. 26: καὶ γὰρ νῦν συνιόντες δικάζουσι καὶ βου-

liche Begriff der praktisch-epitaktischen Vernunftthätigkeit, welcher im Staat wie im Privatleben die Leitung der Handlungen zufällt, dort die *πολιτική* hier die *φρόνησις*.

Wird auf diesem Wege durch die Berathschlagung die individuelle Handlung geistig ausgestattet, bis auf die concretesten Züge hinab den vorliegenden Bedingungen gemäss bestimmt, so liegt es in dem Inhalte wie in der Form dieser Vernunftthätigkeit begründet, dass sie nicht in einer Erkenntniss sondern nur in einer Handlung, und zwar nur in einer einzigen, ihren Abschluss finden kann. Die Form postulirt die epitaktische Function, diese ist bewegende Ursache der einzelnen Handlung; der Inhalt, durch individualisirendes Denken gewonnen, kann n i e eine allgemeine Norm sein. Aristoteles kann daher seine Begriffsentwicklung mit der Formel schliessen von der wir ausgegangen sind, weil sie nichts anderes ist als der kürzeste Ausdruck, auf den sich die ganze Definition des Begriffes der praktischen Vernunft reduciren lässt: Sokrates irrte wenn er die ethische Tugend Einsicht nannte, wenn sie schon nicht ohne Einsicht ist. Die Zeitgenossen nennen sie richtiger eine Fertigkeit nach Maassgabe der rechten Vernunft, oder nach Maassgabe der Einsicht. Man hat aber einen Schritt weiter zu thun. Nicht nur Fertigkeit nach Maassgabe der rechten Vernunft (*κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*), sondern die Fertigkeit mittelst der rechten Vernunft (*μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου*) ist die Tugend. Die rechte Vernunft aber in d i e s e n Dingen ist die Einsicht.

Mit dem *μετὰ λόγου* soll mehr gesagt werden als mit dem *κατὰ λόγον*; es ist keine blosse Ergänzung der älteren Formel, sondern sie tritt an ihre Stelle. Der Aristotelische Begriff des *ὀρθὸς λόγος* verträgt, streng gefasst, eine Beziehung mittelst des *κατὰ* überhaupt nicht. Es ist damit

λεύονται καὶ κρίνουσιν, αὗται δ' αἱ κρίσεις εἰσὶ πᾶσαι περὶ τῶν καθ' ἕκαστον.

die Forderung erfüllt, die ich als Consequenz der Platonischen Reflexionen im Politikus bezeichnete [1]). Es ist dieses auch in der Ausdrucksweise angedeutet, indem einerseits der Schein der blossen Ergänzung, den das *οὐ γὰρ μόνον* erregen könnte, durch die Wiederkehr des Artikels im *ἀλλ' ἡ*, aufgehoben wird, indem andererseits Aristoteles seine Formel der Sokratischen abschliessend nicht mit den Worten entgegenstellt *ἡμεῖς κατὰ λόγον καὶ μετὰ λόγου*, sondern einfach sagt: *Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι, ἡμεῖς δὲ μετὰ λόγου*. Das sprachliche *μικρόν* ist begrifflich ein *μέγα* [2]).

Mit den Worten „*ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἡ φρόνησίς ἐστιν*“, ist die Aufgabe, die dem sechsten Buch gestellt ward, „*τίς τ' ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος καὶ τούτου τίς ὅρος*“, gelöst. Da diese Lösung zugleich die Definition der praktischen Vernunft enthält, so habe ich den Zweck dieser Schrift, die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie zu entwickeln, beendet. Wie aber ein Begriff, auch nachdem er seine Entwicklung in abschliessender Weise gefunden hat, noch eine fernere äussere Geschichte haben kann, die seine Bedeutung in ein helleres Licht stellt, so berührt sich andererseits sachlich jeder Begriff mit anderen Vorstellungsgebieten deren Gegensatz ihn plastisch determinirt.

Bevor ich daher im Schlusskapitel die weiteren Schicksale des Begriffes der praktischen Vernunft, ihrer Bedeutung angemessen kurz erwähne, folge ich der Intention des Aristotelischen Textes, indem ich einige Bemerkungen über den Begriff der Kunst und die Eintheilung der Wissenschaften zunächst hinzufüge.

1) vgl. S. 131.

2) Eth. N. ζ. 13. 1144. b. 25: δεῖ δὲ μικρὸν μεταβῆναι· οὐ γὰρ μόνον ἡ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ' ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετή ἐστιν. ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἡ φρόνησίς ἐστιν.

V. Die Kunst (*τέχνη*).

Ist der *ὀρθὸς λόγος περὶ τοιούτων* die *φρόνησις*, so ist damit gesagt, dass es einen *ὀρθὸς λόγος περὶ ἄλλων* giebt der nicht die Einsicht ist. Dieser Schlusssatz entspricht völlig dem Ausgange des sechsten Buches, wo die Nothwendigkeit betont ward den Begriff des *ὀρθὸς λόγος* genauer zu bestimmen, weil nicht nur für die Handlungen sondern auch in anderen Gebieten (*ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπιμελείαις*), wie in der Heilkunst, die Regel *ὡς ὁ ὀρθὸς λόγος* eine Geltung habe. Der *ὀρθὸς λόγος* des Handelns ist als die praktische Tugend der *φρόνησις* definirt. Da es in der Wissenschaft und in den Verstandeserkenntnissen keine *ὀρθότης* sondern nur *ἀλήθεια* geben kann, so kann auch der *ὀρθὸς λόγος ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπιμελείαις* nur die *τέχνη* oder die Kunst sein, wie schon durch das Beispiel bezeugt wird [1]). In der That muss es in der Kunst aus dem Grunde eine *ὀρθότης* geben, weil sie ganz wie die Einsicht eine berathschlagende Thätigkeit, eine Tugend des *λογιστικόν* ist [2]). Dass die Kunst aber dieses sei, bildet die Grundlage der Bestimmungen über die *τέχνη* als poietische Fertigkeit, wie sie das sechste Buch der Ethik zwar nicht in abgeschlossener Weise, weil nur soweit als sie der Definition der Einsicht dienen, aber doch reicher darbietet als irgend eine andere Schrift des Aristoteles [3]). Aber nicht nur der factische Bestand der Aussagen über die Kunst an diesem Orte,

---

1) Eth. N. ζ. 13. 1144. b. 28. vgl. 1. 1138. b. 25.

2) Phys. β. 7. 199. b. 1: εἰ δὴ ἔστιν ἔνια κατὰ τέχνην ἐν οἷς τὸ ὀρθῶς ἕνεκά του, ἐν δὲ τοῖς ἁμαρτανομένοις ἕνεκα μέν τινος ἐπιχειρεῖται ἀλλ' ἀποτυγχάνεται. vgl. Eth. N. ζ. 10.

3) *Reinkens*, Aristoteles über die Kunst besonders über Tragödie. Wien 1870. S. 18. Dieses vortreffliche Buch empfiehlt sich nicht nur durch Gründlichkeit der Untersuchungen, sondern vor allem durch das selbstständige philosophische Urtheil des Verfassers.

sondern die ausdrückliche Angabe des Aristoteles: man solle sich in der Ethik über den Begriff der Kunst unterrichten [1]), macht das vierte und fünfte Capitel des sechsten Buches zum locus classicus für diesen Begriff. Dass der Begriff der Kunst hier nicht völlig zusammenhangslos auftritt, sondern durch die Eintheilung der Vernunftobjecte in das *ἐνδεχόμενον* und *μὴ ἐνδεχόμενον* postulirt ist, und in gleicher Weise wie die Einsicht eine Beziehung auf das Erstere enthält, hat bereits Zeller anerkannt [2]). Dass hieraus aber auch folgt, dass die *τέχνη* einer von den beiden Vernunftformen angehört, an welche jene Objecte vertheilt wurden, nämlich wie die Einsicht der logistischen Vernunft, dieses glaube ich aus dem Zusammenhange erwiesen zu haben. Aus denselben Gründen erhellt, dass die *τέχνη* nichts anderes ist als der *νοῦς* (*διάνοια*) *ποιητικός*, während die Einsicht die tugendhafte Vollendung des *νοῦς πρακτικός* ist. Hieraus ergeben sich nun einige Modificationen in der Auffassung der Aristotelischen Angaben über die *τέχνη* die ich als Berichtigungen, im Hinblick auf Fehlgriffe umfassender Untersuchungen dieses Gegenstandes [3]), namhaft mache, ohne dass es hier meine Absicht sein kann auf die Aristotelische Kunsttheorie des Weiteren einzugehen.

1. Die Kunst und das Unkünstlerische.

Die Kunst ist eine blosse Vernunftthätigkeit, eine dianoetische Fertigkeit, sie ist Ursache der *ποίησις* wie die Einsicht Ursache der *πρᾶξις* ist. Deshalb sagt Aristoteles: Eine jede Kunst bezieht sich auf ein Werden (*περὶ γένεσιν*) wie auch das Schaffen, und ist ein Denken dass etwas bloss

---

1) Metaph. α. 1. 981. b. 25: εἴρηται μὲν οὖν ἐν τοῖς Ἠθικοῖς τίς διαφορὰ τέχνης καὶ ἐπιστήμης καὶ τῶν ἄλλων τῶν ὁμογενῶν.

2) II. 2. 503. 2.

3) Ich berücksichtige vorzugsweise das Buch von *Reinkens* und die Forschungen Teichmüllers.

Mögliches wirklich werde, und zwar ein solches dessen Princip in dem Bildenden und nicht im Gebilde liegt[1]). Wie man auch diesen schwierigen Satz überträgt, in keinem Falle liegt in dem *τεχνάζειν*, der blossen Function der *τέχνη*, mehr oder weniger Beziehung auf die Realität als in der *τέχνη* selbst, und da einem von beiden Worten oder beiden das Prädikat *θεωρεῖν* beigelegt wird, so ist damit eben die *τέχνη* als eine gewisse Art Denken bestimmt, nämlich als solches Denken welches ein bloss Mögliches zu verwirklichen trachtet. Wie die Einsicht auf die Handlungen bezogen ist, indem sie dieselben seitens der Vernunft verursacht, so auch die Kunst auf Bildungen, auf Gegenstände eines bestimmten Gebietes des Werdens. Wie die Einsicht, obwohl sie als *ἕξις μετὰ λόγου* definirt wird, nichts ist als der *ὀρθὸς λόγος*, so ist auch die *τέχνη* nur eine Form des *λόγος* oder der Vernunft, wenn sie gleich als Fertigkeit *ἕξις μετὰ λόγου* genannt wird.

1) Eth. N. ζ. 4. 1140. 10: ἔστι δὲ τέχνη πᾶσα περὶ γένεσιν, καὶ τὸ τεχνάζειν, καὶ θεωρεῖν ὅπως ἂν γένηταί τι τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ ὧν ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ ποιοῦντι ἀλλὰ μὴ ἐν τῷ ποιουμένῳ. Ich ziehe diese Leseart *Bekkers* derjenigen vor, welche *Muretus* (M. Ant. *Mureti* Comment. in Ar. X. libr. Eth. Ingolst. 1602. 471) durch das Streichen des καὶ vor θεωρεῖν ergiebt. (deleo illud καί. ubi enim docuit quid sit τέχνη, statim addit quid sit τεχνάζειν; etsi alii aliter) *Trendelenburg* hat den *Muretus* wohl nicht gelesen gehabt, da er ganz dieselbe Conjectur als Neues bringt (Hist. Beitr. Bd. II. 369). *Lambinus* Uebersetzung: „ars autem omnis in origine et molitione rei occupata est, idque molitur et expectat ut aliquid“ etc. — ist falsch, da die Kunst sich zwar auf ein Werden nicht aber auf ihre eigene Thätigkeit oder auf ihren Gattungsbegriff beziehen kann. Auch glaube ich nicht dass nach der Interpunctation *Bekkers* zu übersetzen ist: „jede Kunst beschäftigt sich mit einem Werden und dem künstlerischen Hervorbringen und Betrachten“ wie Trendelenburg meint, sondern Bekker bezog wohl das τεχνάζειν als Subject auf das περὶ γένεσιν zurück, ergänzte aber vor dem artikellosen θεωρεῖν das ἔστι. Dagegen hat Trendelenburg gewiss Recht, wenn er *Victorius* gegenüber betont, dass in dem Begriffe der τέχνη keine Beziehung auf das Material, keine mechanische Thätigkeit enthalten ist.

Die Kunst ist näher bestimmt eine mittelst wahrer Vernunft bildende Fertigkeit[1]).

Durch Brandis irregeführt übersetzt Reinkens das *μετὰ λόγου ἀληθοῦς* durch „mit wahrem Vernunftbegriff“, worin das *μετά* zwar beibehalten wird, aber die unleidliche Vorstellung einer „mit wahrem Vernunftbegriff bildenden Fertigkeit“ sich ergiebt[2]). Die Bedeutung des *μετά* als Bezeichnung der bewegenden Ursache, nicht der Zweckursache, wie ich sie nachgewiesen habe, ist hierbei übersehen. Wie Reinkens in dem *λόγος ἀληθής* den „idealen Inhalt“ des Kunstwerkes sieht, so spricht auch Teichmüller diesem Begriff schon einen bestimmten Erkenntnissinhalt, ein sachliches Wahrheitselement zu. Teichmüller überträgt unzulässig frei *μετὰ λόγου ἀληθοῦς* durch „nach Wahrheit“[3]), und wenn er ebenso unbedenklich „*ὀρθὸς λόγος* oder *λόγος ἀληθής*“ schreibt[4]), so hätte er in der Physik einen Aufschluss über die Art dieser *ὀρθότης* finden können, deren Gegentheil darin gesehen wird, dass ein Kunstproduct zwar einen bestimmten Zweck verfolgt, aber von diesem Zwecke abirrend nicht entsprechend ausfällt[5]). Welchen Inhalt der Zweck hat, ist für die formale *ὀρθότης*, welche die *τέχνη* als *ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς* involvirt, ganz gleichgültig; diese besagt nur dass das Zweckgemässe beherrscht wird und kein *ἀποτυγχάνεσθαι* oder keine *ἀτεχνία* stattfinden darf. In der *τέχνη* liegt noch gar keine Gewährleistung für den „idealen Inhalt“ des Kunstwerkes; sie ist nichts weiteres als was wir mit Technik im guten Sinne bezeich-

1) Eth. N. ζ. 4. 1140. 20: ἡ μὲν οὖν τέχνη ἕξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική ἐστιν.

2) a. o. O. S. 19. 3) S. 105. 4) S. 28.

5) Phys. 199. b. 1: εἰ δὴ ἔστιν ἔνια κατὰ τέχνην ἐν οἷς τὸ ὀρθῶς ἕνεκά του, ἐν δὲ τοῖς ἁμαρτανομένοις ἕνεκα μέν τινος ἐπιχειρεῖται ἀλλ' ἀποτυγχάνεται, ὁμοίως ἂν ἔχοι καὶ ἐν τοῖς φυσικοῖς, καὶ τὰ τέρατα ἁμαρτήματα ἐκείνου τοῦ ἕνεκά του.

nen, nur auf die geistige Thätigkeit beschränkt; es richtet sich der Grad der *τέχνη* danach ob durch bewusste Reflexion der Zufall ausgeschieden wird; je weniger Zufall desto mehr Kunst[1]). Der Zufall betrifft aber nicht den Inhalt, nicht den Zweck, sondern lediglich das formale Verhältniss von Zweck und Mittel, die logische Consequenz ist es die er aufhebt. Darum kann die höchste Kunst stattfinden bei völliger Verneinung aller Idealität, wie der nichtswürdigste Verläumder ein *τεχνικώτατος* sein kann[2]). Wie die *τέχνη* als *ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς* nur die logische oder formale *ὀρθότης* bezeichnet, so ist die *ἀτεχνία* oder die *ἕξις μετὰ λόγου ψευδοῦς ποιητική*[3]) das Gegentheil alles künstlerischen Verfahrens, eine Fertigkeit ohne oder gegen alle künstlerische Logik. Wie der Zufall so ist die blosse Naturwirksamkeit der Kunst entgegengesetzt. Logische Consequenz schliesst den Zufall aus, bewusste Reflexion unterscheidet Kunst und Natur. Es ist keineswegs, wie Reinkens annimmt[4]), die Auffassung des *λόγος ψευδής* als falsche Vernunftthätigkeit unzulässig, sondern dem *ψευδὴς συλλογισμός* entsprechend kann auch der *λόγος* oder die Berathschlagung *ψευδής* sein. Geboten aber ist diese Uebertragung deshalb, weil ein Gebilde die wahre Idee ganz und gar zum Ausdruck bringen kann, ohne doch von der Kunst verursacht zu sein; wie wir es im instinctiven Schaffen der Volkspoesie sehen, wo „ein Vers dir gelingt, in einer gebildeten Sprache, die für dich dichtet und denkt". Darum gebraucht Aristoteles die Bezeichnung *ἀτεχνία* nie um den Mangel der Idealität sondern ausschliesslich um den Man-

1) Polit. α. 11. 1258. b. 35: εἰσὶ δὲ τεχνικώταται μὲν τῶν ἐργασιῶν ὅπου ἐλάχιστον τῆς τύχης.

2) Rhet. 15. 1416. b. 6: τοιοῦτοι δὲ οἱ τεχνικώτατοι καὶ ἀδικώτατοι.

3) Eth. N. ζ. 4. 1140. 21: ἡ δ' ἀτεχνία τοὐναντίον μετὰ λόγου ψευδοῦς ποιητικὴ ἕξις περὶ τὸ ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν.

4) S. 19.

gel der Rationalität zu bezeichnen, und weitaus überwiegend dort, wo die bewusste, den Einzelfall seinen Gesetzen subsumirende, Vernunftthätigkeit, die logisch richtige Wahl der zweckentsprechenden Mittel vermisst wird.

Die Mimik ist unkünstlerisch, so lange sie als Naturgabe die Wahl ihrer Darstellungsmittel nicht mit logischem Bewusstsein sondern instinctiv vollzieht; ebenso verhält es sich mit der natürlichen Dialectik[1]) und mit dem Wirken der Natur selbst[2]). Die *ἀτεχνία*, welche an unserer Stelle als *ἕξις μετὰ λόγου ψευδοῦς ποιητική* bezeichnet wird, ist nur eine Form jener künstlerischen Unbildung. Bei fälligem Mangel an Bildung herrscht der Instinct; die Kunst fällt mit der Natur zusammen. Bei partieller Unbildung herrscht der Zufall. Die Werke der Mittelmässigkeit werden zwar schon *μετὰ λόγου* hervorgebracht, aber der *λόγος* ist noch nicht *ἀληθής*, noch keine Gewährleistung für das Erreichen eines beliebigen Zweckes, noch keine Kunst, sondern ein *λόγος ψευδής*. Das unkünstlerische Schaffen zeigt sich wie die Kunst als Fertigkeit (*ἕξις*), es bringt seine Ideen zum Ausdruck (*ποιητική*), aber es ist fälschlich der Ueberzeugung, dass dieser Ausdruck der adäquate sei. Eben hierin zeigt sich die Unbildung, das Unkünstlerische. Die richtigen Darstellungsmittel werden übersehen, das Bildwerk ist ein Ausdruck eines falschen Schlusses, mangelnder Intelligenz. Das Versehen ist das eigenst Unkünstlerische. Das Wesen der Tragödie verlangt nach Aristoteles die Erregung von Furcht und Mitleid. Der gute Dichter bewirkt dieses durch die Fabel selbst, wie es im Oedipus geschieht. Der *ἀτεχνότερος* lässt diesen Erfolg von der Augenfälligkeit abhängen, von einem

1) Rhet. γ. 1. 1404. 15: καὶ ἔστι φύσεως τὸ ὑποκριτικὸν εἶναι, καὶ ἀτεχνότερον.

2) de soph. el. 11. 172. 34: ἀτέχνως γὰρ μετέχουσι τούτου οὐ ἐντέχνως ἡ διαλεκτική ἐστιν. vgl. de gen. an. β. 6. 743. b. 22: ἀτεχνῶς ὥσπερ ἂν ὑπὸ ζωγράφου τῆς φύσεως δημιουργούμενα.

der Tragödie nur äusserlichen und daher von Zufälligkeiten bedingten Element. Völlig *ἄτεχνος*, überhaupt nicht mehr ein *τραγῳδός*, ist der, dem es nicht einmal durch die Augenfälligkeit gelingt jenen Zweck zu erreichen, indem er nur Verwunderung hervorruft [1]. Es ist für die *τέχνη* lediglich bestimmend das richtige Verhältniss von Zweck und künstlerischem Mittel. Wo dieses logisch beherrscht wird, da ist Kunst, wo es durch Versehen verkehrt wird zeigt sich das Unkünstlerische. Welch ein Zweck verfolgt wird, ob es der Würdigste oder Unwürdigste ist, ist für die Kunst als solche völlig gleichgültig. Nur bei dieser Auffassung erklären sich die zwei Bestimmungen: die Kunst ist keine Tugend aber es giebt eine Tugend der Kunst [2], und die hierdurch bedingte: ein absichtliches Fehlen ist in der Kunst besser, in der Tugend schlechter als ein unabsichtliches Versehen [3].

2. Die Tugend der Kunst.

Aristoteles sagt: die Kunst ist keine Tugend, es giebt aber eine Tugend der Kunst. Worin besteht diese Tugend der Kunst? Aristoteles giebt uns darauf direct keine Antwort, wir müssen sie daher auf indirectem Wege gewinnen. Teichmüller hat die Antwort in einer gelegentlichen Aeusserung des Aristoteles zu finden gemeint. Es heisst näm-

1) De poet. 14. 1453. b. 7: τὸ δὲ διὰ τῆς ὄψεως τοῦτο παρασκευάζειν ἀτεχνότερον καὶ χορηγίαι δεόμενόν ἐστιν. οἱ δὲ μὴ τὸ φοβερὸν διὰ τῆς ὄψεως ἀλλὰ τὸ τερατῶδες μόνον παρασκευάζοντες οὐδὲν τραγῳδίᾳ κοινωνοῦσιν.

2) Eth. N. ζ. 5. 1140. b. 21: ἀλλὰ μὴν τέχνης μὲν ἐστὶν ἀρετή, φρονήσεως δ' οὐκ ἔστιν.

Der Paraphrast sagt richtig: ἔτι δὲ τῆς μὲν τέχνης ἐστὶ καὶ κακία καὶ ἀρετή· καὶ γὰρ δυνατὸν καὶ ἀγαθὸν εἶναι τεχνίτην καὶ πονηρόν.

3) Eth. N. ζ. 5. 1140. b. 22: καὶ ἐν μὲν τέχνῃ ὁ ἑκὼν ἁμαρτάνων αἱρετώτερος, περὶ δὲ φρόνησιν ἧττον, ὥσπερ καὶ περὶ τὰς ἀρετάς. δῆλον οὖν ὅτι ἀρετή τις ἐστι καὶ οὐ τέχνη.

lich anlässlich der Definition der Weisheit. In den Künsten spricht man von Weisheit, indem man sie den *ἀκριβεστάτοις τὰς τέχνας*, wie dem Pheidias oder Polykleitos zuspricht; aber hier versteht man darunter nur die Tugend der Kunst [1]. Da nun Aristoteles an einer anderen Stelle sagt: Die Tugend sei *πάσης τέχνης ἀκριβεστέρα* [2], so meint Teichmüller, wenn die Kunst jene Akribie erreicht, die sonst nur der Tugend zukommt, so sei sie nicht mehr Kunst, denn Kunst ist keine Tugend, sondern Tugend [3]. Da nun aber Aristoteles sagt, die Tugend sei genauer als jede Kunst, wie kann man dann in der Kunst Grade annehmen, deren einer der Tugend an Genauigkeit gleich ist? Da es doch Ziel jeder Kunst sein muss die grösstmögliche Genauigkeit zu erreichen, warum soll sie, wenn dieses ihr gelingt, ihren Namen einbüssen? Ist die Tugend deshalb Tugend weil sie genau ist, oder weil ihr Inhalt das Gute ist? Einen höheren Grad als das *τεχνικώτατον* kann es doch wohl nicht in der Kunst geben. Trifft nun der verläumderische Ankläger als *τεχνικώτατος* haarscharf die grösste Nichtswürdigkeit, dann wäre es die Tugend die ihm den Namen *ἀδικώτατος* sicherte. Die Tugend hat mit der *τέχνη* als solcher gar nichts gemein. Die *τέχνη* kann die Genauigkeit der Tugend nie erreichen. Wäre die *τέχνη* durch die Genauigkeit Tugend, so wäre in der genauen *τέχνη* das absichtliche Fehlen schlechter als das unabsichtliche, in der weniger genauen besser; wofür jemand uns einen Grund angeben sollte. Die grösstmögliche Akribie ist bereits in Begriff der *τέχνη* eingeschlossen, und jeder Mangel hieran wäre *ἀτεχνία*. Soll die *τέχνη ἀρετή* werden, so muss der Grund aufgehoben werden der

1) Eth. N. ζ. 7. 1141. 9.

2) Eth. N. β. 5. 1106. b. 14: ἡ δ' ἀρετὴ πάσης τέχνης ἀκριβεστέρα καὶ ἀμείνων ἐστίν, ὥσπερ καὶ ἡ φύσις, τοῦ μέσου ἂν εἴη στοχαστική.

3) S. 456: „Er nimmt daher in den Künsten verschiedene Grade der Akribie an und nennt den höchsten Grad Tugend (ἀρετή).“

sie von der Tugend trennt. Als Beleg aber dafür, dass die *φρόνησις* nicht *τέχνη* sondern Tugend sei, führt Aristoteles selbst an, dass dort der absichtliche Fehler besser hier schlechter sei. In der Tugend der *τέχνη* muss es wie in jeder Tugend schlechter sein absichtlich zu fehlen als unabsichtlich, oder was dasselbe ist, der tugendhaften Vollendung nach wird die *τέχνη* nicht nur formal beurtheilt, sondern nach dem idealen Gehalt den sie verwirklicht. Ganz wie die *δεινότης*, trotz aller Akribie, nicht Tugend ist, weil sie die gleiche Virtuosität im Schlechten wie im Guten zeigt, sondern erst in der *φρόνησις*, die nur unter Voraussetzung des würdigen Gegenstandes denkbar ist, zur Tugend wird, so verhält es sich auch mit der Kunst. Solange sie nur formal oder als Kunst beurtheilt wird, gilt in ihr der rein intellectuelle Maassstab, es ist besser man greift absichtlich fehl als unabsichtlich. Wollte man diesen Maassstab aber auch für die durch ein edles Ziel determinirte Tugend der Kunst geltend machen, so wäre der Frivolität Thür und Thor geöffnet und wie wir es in der Romantik gesehen haben, würde die Tugend der Kunst Ironisirung der Kunst sein dürfen. Die Einsicht wird aber nur aus dem Grunde Tugend genannt, weil sie nur unter Voraussetzung des guten Zweckes denkbar ist. Die Grosse Ethik hat daher vollkommen Recht jene Akribie, die Aristoteles zwar als Eigenschaft aber nicht als Ursache der Tugend der Kunst anführt, unberücksichtigt zu lassen und die Tugend der Kunst nach dem Beispiel der Tugend der Einsicht darin zu sehen, dass die Kunst ein edles Ziel verwirklicht [1]). Dieses allein, auch die grösste Akribie an sich nicht, kann die Kunst zur Tugend machen, wenn sie in der Aristotelischen Weise aufgefasst wird. Dass diese Auffassung nicht die richtige ist

1) Eth. M. α. 19. 1190. 30: ἴσως γὰρ ἂν ἐν γραφικῇ εἴη τις ἀγαθὸς μιμητής, ὅμως δὲ οὐκ ἂν ἐπαινεθείη, ἂν μὴ τὸν σκοπὸν θῇ τὰ κάλλιστα μιμεῖσθαι.

könnte zwar behauptet werden; belegt jedoch würde eine solche Behauptung nur durch den Nachweis sein, dass Inhalt und Technik in der Kunst dasselbe sind; dieses zu leisten aber ist leider noch keine moderne Kunsttheorie, geschweige diejenige des Aristoteles, im Stande. Wie weit Aristoteles in der Kunsttheorie, so viel Treffliches er auch im Einzelnen leistet, unter dem Standpunkte steht, von dem aus Platon in seiner genialsten Zeit die Behauptung aufstellt, der nämliche Mann müsse die Komödie und Tragödie dichten können [1]), bezeugt am besten Aristoteles' Stellung zu der nämlichen Sache. Wie seine Ethik befangen ist von Naturbegriffen, so macht sich seine Kunsttheorie von moralischen Reflexionen nicht frei. Und wenn er selbst die Komödie dem schlechteren Mann zuweist als die Tragödie, sie für Spass erklärt, der sich zum Ernste des Lebens nur schicke wie Erholung zur Arbeit, so kann man der Grossen Ethik nur darin Glauben schenken, dass Aristoteles die Tugend der Kunst auf würdige Stoffe einschränkte, gerade in dieser nothwendigen Determination des Begriffes der Kunst ihre Tugend sah. Nicht nur die Culmination, auch das Verhängniss der griechischen Speculation liegt zwischen dem Gastmahl und der Poietik des Aristoteles. Die unglücklichen Reformbestrebungen, die greisen Gesetze, die Verbannung der Kunst aus politischen Gründen bei Platon; die einseitige Durchführung der Teleologie bei Aristoteles, die Beeinflussung der Ethik durch diese, die Beurtheilung der Kunst nach ethisch-politischen Normen, bis zu der trivialen Abschätzung von Komödie und Tragödie [2]).

1) *Conv.* 223: τὸ μέντοι κεφάλαιον ἔφη, προσαναγκάζειν τὸν Σωκράτη ὁμολογεῖν αὐτοὺς τοῦ αὐτοῦ ἀνδρὸς εἶναι κωμῳδίαν καὶ τραγῳδίαν ἐπίστασθαι ποιεῖν, καὶ τὸν τέχνῃ τραγῳδοποιὸν ὄντα κωμῳδοποιὸν εἶναι.

2) Die entgegengesetzte Beurtheilung dieser Lehre des Aristoteles findet sich bei *Teichmüller*, Arist. Forsch. II. 181. Wenn Reinkens sich (S. 169) Brandis beipflichtend gegen die Unterscheidung von Bilden und Handeln

Nicht der Grad der Akribie, sondern wie Aristoteles es selbst, nicht nur in der Poietik sondern auch in dem Parallelismus von *τέχνη* und *φρόνησις* andeutet, wie die Grosse Ethik ausdrücklich lehrt, die Würde des Gegenstandes erhebt die an sich bloss formale *τέχνη* zur Tugend. Ist sie aber Tugend so gilt für sie das nämliche Gesetz wie für alle Tugend, der absichtliche Fehler ist schlechter als das Versehen; beides aber ist wie in der *φρόνησις*, der Tugend der praktischen Vernunft, in der Tugend der poietischen Vernunft, in der Tugend der *τέχνη*, ausgeschlossen. Diese Auffassung gründet sich wesentlich auf den Parallelismus von *τέχνη* und *φρόνησις* und in letzter Instanz auf den ihnen gemeinsamen logistischen Vernunftcharakter. Nur wenn die *τέχνη* eine berathschlagende Vernunftthätigkeit ist, kann jener Unterschied von formaler Correctheit und materieller Wahrheit gemacht werden, denn in der erkennenden Vernunft ist die *ὀρθότης* die *ἀλήθεια* selbst; nur in den logistischen Fertigkeiten führt die *ὀρθότης* in ihrer tugendhaften Vollendung zu der ihnen eigenthümlichen Wahrheit, die ich, wie bei der *φρόνησις* in die Handlung, so bei der Kunst in das Kunstwerk selbst setze. Aber gerade gegen das Berathschlagen der Kunst, also, nach meiner Ansicht, gegen ihre Grundbestimmung, hat man neuerdings,

---

richtet, so kann ich der Polemik nur beipflichten soweit sie sich gegen Teichmüllers Darstellung wendet. Die Ablösbarkeit der τέχνη von der sittlichen Natur des Künstlers hat nur dem formalen Begriffe der Kunst gegenüber Geltung, in der Tugend der Kunst muss mit der Willensrichtung auf ein qualitativ bestimmtes Object, auch die Qualität des Willens in Betracht kommen, und vielfache Angaben des Aristoteles, wie Metaph. ϑ. 5 neben den von Reinkens angeführten Stellen, vor allem der Parallelismus mit der φρόνησις, bezeugen, dass auch in der Kunst das ethische Element berücksichtigt ward. Durchaus richtig urtheilt Reinkens (S. 195) über die Teichmüllerschen Distinctionen des Schönen und Guten. Es sind Apologien die nur verwirren weil sie das Wesen der Sache nicht berühren.

auf einen directen Ausspruch des Aristoteles sich stützend, Einwürfe erhoben.

Ich sage in neuerer Zeit, denn früher ist man weder darüber im Zweifel gewesen, dass der *τέχνη* nur ein formaler Werth zukommt[1]), noch dass sie eine berathschlagende Thätigkeit ist[2]). Ebenso wenig konnte man in einer vis mentis anderes als blosse Vernunftthätigkeit sehen. Ist aber die Kunst eine blosse Vernunftthätigkeit, die Tugend der Kunst eine ihrem Inhalte nach qualitativ bestimmte Vernunftthätigkeit oder die Tugend des *νοῦς ποιητικός*, so scheint diese Auffassung in einen Widerspruch zu treten mit einer Angabe des Aristoteles, nach welcher neben der *τέχνη* auch der *νοῦς* und die *δύναμις* als Ursachen der Bildungen erwähnt werden[3]). Die Kunst nach meiner Auffassung wäre die bewegende Vernunftursache der Bildungen, welche die Zweckursache in sich enthält, und mithin die ganze Ver-

---

1) Der Paraphrast sagt richtig: ἔτι δὲ τῆς μὲν τέχνης ἐστὶ καὶ κακία καὶ ἀρετή. καὶ γὰρ δυνατὸν καὶ ἀγαθὸν εἶναι τεχνίτην καὶ πονηρόν. φρονήσεως δ' οὔτε κακία ἐστὶν (ἀδύνατον γὰρ φρόνησίν τινα φαύλην εἶναι) οὔτε ἀρετή· αὐτὴ γὰρ ἔστι ἀρετή· ἀρετὴ δὲ ἀρετῆς οὐκ ἔστιν, οὐ γὰρ μεσότης μεσότητος.

2) *Faber* übersieht den Zusammenhang vollständig: Vis autem consultativa est vis mentis qua ea quae aliter sese habere possunt perspicimus. Haec secunda vis animi dicitur consultativa a nomine communi ad artem et prudentiam, quarum utraque consultat. Et haec eadem dicitur vis mentis activa, a digniori suo habitu, scilicet prudentia, quae perfectius et magis consultat quam ars. Habitus enim artis apud Ar. non dicitur practicus sive activus sed poeticus et factivus. Hier ist also nur ein gradueller Unterschied gemacht, obwohl nicht einzusehen ist wie zwei Arten derselben Gattung den Gattungsbegriff in verschiedenem Grade repräsentiren sollen.

3) Metaph. ε. 1. 1125. b. 18: ἐπεὶ δὲ καὶ ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη τυγχάνει οὖσα περὶ γένος τι τοῦ ὄντος (περὶ γὰρ τὴν τοιαύτην ἐστὶν οὐσίαν ἐν ᾗ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως καὶ στάσεως ἐν αὐτῇ), δῆλον ὅτι οὔτε πρακτική ἐστιν οὔτε ποιητική. τῶν μὲν γὰρ ποιητικῶν ἐν τῷ ποιοῦντι ἡ ἀρχὴ ἢ νοῦς ἢ τέχνη ἢ δύναμίς τις, τῶν δὲ πρακτικῶν ἐν τῷ πράττοντι ἡ προαίρεσις.

nunftbestimmung umfasst; während dort neben der *τέχνη* der *νοῦς* als Princip angeführt wird.

3. Die Kunst als Bewegungsursache.

Aristoteles sagt: Auch die Wissenschaft der Physik bezieht sich auf eine Art des Seienden, nämlich auf solches Seiende, welches das Princip der Ruhe und Bewegung in sich hat. Hieraus erhellt dass sie weder praktisch noch poietisch ist, denn das Princip der Bildungen ist in dem Bildenden entweder die Vernunft (*νοῦς*) oder die Kunst (*τέχνη*) oder ein bestimmtes Vermögen (*δύναμίς τις*), das Princip der Handlungen ist der Vorsatz des Handelnden [1]). Es fragt sich, was sollen die disjunctiv bestimmten drei Principien der Bildungen besagen? Schwegler schweigt darüber; Brandis meint, es bliebe unentschieden welches von den dreien Princip ist; Bonitz fasst den *νοῦς* als die Vernunftpotenz im Allgemeinen auf, deren Fertigkeit die *τέχνη* ist, und sieht in der *δύναμις* das Wahlvermögen. Teichmüller endlich meint es sei „charakteristisch für Aristoteles“, die Theile die eigentlich „in der Kunst“ vereinigt wirken „neben der Kunst selbstständig“ aufzuzählen [2]). Wenn dieses für den Aristoteles charakteristisch ist, so müsste die unmittelbar folgende ganz gleichartige Disjunction wohl ebenfalls die Theile neben dem Ganzen aufzählen. Welches ist nun das Ganze in

1) Ich lese mit Alexander πρακτῶν für πρακτικῶν, und entsprechend auch ποιητῶν für ποιητικῶν. Die Parallelstelle x. 7. 1064. 11. hätte Bonitz nicht von der Aenderung abschrecken sollen, da dort aus dem blossen Schreibfehler unserer Stelle sich barer Unsinn ergeben hat. Wie soll im Unterschiede von der Physik das Princip der praktischen Wissenschaft im Handelnden liegen? Als wenn das Princip der Physik als Wissenschaft im Objecte liegen könnte. Nur das Princip der Handlungen und Bildungen liegt im Subject, und diese sind Gegenstände der praktischen und poietischen Wissenschaft, von denen die Physik sich dadurch unterscheidet dass ihr Object sein Bewegungsprincip in sich hat.

2) S. 412.

der Disjunction: *πᾶσα διάνοια ἢ ποιητικὴ ἢ πρακτικὴ ἢ θεωρητική*, wenn die *τέχνη* das Ganze in der Disjunction: *πᾶσαι αἱ ποιήσεις ἢ ἀπὸ τέχνης ἢ ἀπὸ δυνάμεως ἢ ἀπὸ διανοίας*, ist? Da Teichmüller keine Belege für den factischen Bestand jener Eigenthümlichkeit liefert, so hat Reinkens wohl Recht uns aus dem Gebiete der Charakteristik zur Grammatik zurückzuführen. Er weist zunächst die Uebertragung der *δύναμις* durch „Wahlvermögen“ ab, und in der That verbietet schon das beigefügte „*τις*“ jene Uebersetzung. Ebensowenig kann man mit Teichmüller *δύναμις* mit physischer Kraft übertragen, da diese nicht ein Theil der *τέχνη* sein kann sondern *ἀτεχνία* genannt wird, weil die *τέχνη* ein geistiger Vorgang ist. Reinkens verlangt dass der disjunctiven Partikel Rechnung getragen wird. Wenn ich der Erklärung Reinkens aber nicht völlig beipflichten kann, so liegt das daran, dass er unberechtigter Weise aus unserer Stelle eine Bereicherung für die Definition der Kunst zu gewinnen sucht, während diese in dem Begriffe der *τέχνη* und seiner Entwicklung in der Ethik bereits als abgeschlossenes Ganze vorliegt, und weil er deshalb seinem eigenen Postulat, der Beachtung der Disjunction, auf halbem Wege untreu wird. Wenn in dem „*ἢ νοῦς ἢ τέχνη ἢ δύναμίς τις*“ die *τέχνη* und *δύναμις* in disjunctiver Beziehung stehen, so kann unmöglich das dritte *ἤ*, und damit das Verhältniss von *τέχνη* und *νοῦς*, eine andere Auffassung finden. Letzteren Fehlgriff begeht Reinkens indem er annimmt, die *τέχνη* sei nur deshalb neben dem *νοῦς* erwähnt, weil dadurch der allgemeinere Begriff, der auch im praktischen Geltung habe, auf das Bilden beschränkt wird [1]). Könnte darin ein Motiv liegen, die *τέχνη* neben dem *νοῦς* anzuführen, so bliebe doch unerklärlich die Anführung des *νοῦς* neben der *τέχνη*, da er ja in der *τέχνη* bereits enthalten, und jede Verwechslung

1) S. 193.

ausschliessend bestimmt ist. Zudem bliebe eben die Disjunction unbeachtet.

Es ist allerdings völlig unbegründet wenn Teichmüller meint „es gäbe darnach drei nebengeordnete Principien für das Schaffen was an sich absurd, ganz besonders noch gegen den Geist des Aristoteles wäre.“ [1]) Zunächst ist nicht von Principien des Schaffens, sondern des Geschaffenen oder der Bildungen die Rede [2]), und zwar von den Bewegungsursachen derselben. Sodann führt Aristoteles selbst verschiedene Arten von Bildungen auf, die ihrer Coordination entsprechend coordinirte Principien haben müssen. Reinkens erklärt daher ganz mit Recht jene Stelle durch Hinzuziehung von ζ. 7. Hier heisst es: „Von dem Werdenden wird das eine von Natur, das andere durch Kunst, das dritte durch Selbstgeschehen.“ Nachdem das natürliche Geschehen bestimmt ist, heisst es weiter: „Auf diese Weise geschieht nun das natürliche Werden, das übrige Werden nennen wir aber Bildungen. Alle Bildungen kommen zu Stande entweder durch Kunst oder durch Vermögen oder durch Denken. Hiervon geschieht aber Einiges durch Selbstgeschehen und durch Zufall.“ [3]) Wenn nun im Folgenden für das Phänomen, dass Einiges bald durch Kunst bald durch Selbstgeschehen zu Stande kommt, wie beispielsweise die Gesundheit, während Anderes, wie ein Haus, nur durch Kunst entsteht, als Grund angeführt wird, dass dort dem Stoffe selbst das Vermögen einwohnen kann jenen Effect zu Wege

1) S. 412.

2) Der Schreibfehler ποιητικῶν für ποιητῶν, ε. 1: τῶν μὲν γὰρ ποιητικῶν ἐν τῷ ποιοῦντι ἡ ἀρχὴ ἢ νοῦς ἢ τέχνη ἢ δύναμίς τις, wird ersichtlich durch ζ 8. 1033. b. 8: τοῦτο γάρ ἐστιν ὃ ἐν ἄλλῳ γίνεται ἢ ὑπὸ τέχνης ἢ ὑπὸ φύσεως ἢ δυνάμεως, und durch ζ. 7. 1032. 27: πᾶσαι δ' εἰσὶν αἱ ποιήσεις ἢ ἀπὸ τέχνης ἢ ἀπὸ δυνάμεως ἢ ἀπὸ διανοίας.

3) Metaph. ζ. 7. 1032. 12: τῶν δὲ γιγνομένων τὰ μὲν φύσει γίγνεται, τὰ δὲ τέχνῃ, τὰ δὲ ἀπὸ ταὐτομάτου. 25: οὕτω μὲν οὖν γίγνεται τὰ γιγνόμενα διὰ τὴν φύσιν, αἱ δ' ἄλλαι γενέσεις λέγονται ποιήσεις. πᾶσαι δ' εἰσὶν αἱ ποιήσεις ἢ ἀπὸ τέχνης ἢ ἀπὸ δυνάμεως ἢ ἀπὸ διανοίας. τούτων δέ τινες γίνονται καὶ ἀπὸ ταὐτομάτου καὶ ἀπὸ τύχης.

zu bringen (*κινεῖσθαι δὲ δυναμένων αὐτῶν*) [1]), so hat Reinkens vollkommen die Berechtigung hier das eine der drei Principien der Bildungen, die *δύναμις*, wirksam anzunehmen. Es ist eine *δύναμίς τις* die hier Bewegungsprincip einer Bildung wird. Wenn aber Reinkens hierbei stehen bleibt, und die zwei anderen Principien für das künstlerische Bilden in Anspruch nimmt, so übersieht er, dass neben dem *ταὐτόματον* auch der *τύχη* Bildungen zugeschrieben werden und dass diese Bildungen nicht in einer *δύναμίς τις* ihr Princip haben können. Schon die Umstellung der Worte in Cap. 7, *ἢ ἀπὸ τέχνης ἢ ἀπὸ δυνάμεως ἢ ἀπὸ διανοίας* für *ἢ νοῦς ἢ τέχνη ἢ δύναμίς τις* ζ. 1, weist auf die Beziehung zum nachfolgenden *καὶ ἀπὸ ταὐτομάτου καὶ ἀπὸ τύχης* hin. Und da die Untersuchung der Reihenfolge entsprechend zunächst das Geschehen aus dem Princip der *τέχνη* aufnimmt, darf man nicht die *δύναμις* für das *ἀπὸ ταὐτομάτου* beanspruchen, und das nachfolgende wie das vorausgehende Glied zur Einheit zusammenfassen. Die künstlerischen Bildungen geschehen *ἀπὸ τέχνης*, das Selbstgeschehene hat die *δύναμις* zum Princip, das Zufällige ist nicht ein *ἀπὸ δυνάμεως*, auch nicht ein *ἀπὸ τέχνης*, wohl aber ein *ἀπὸ διανοίας*. Reinkens selbst weist auf die Stelle der Physik hin wo das Geschehen *ἀπὸ τύχης* von demjenigen *ἀπὸ ταὐτομάτου* eben dadurch unterschieden wird, dass jenes nur stattfindet wo es ein Geschehen *ἀπὸ διανοίας* giebt, während dieses auch

1) Metaph. ζ. 9. 1034. 9: ἀπορήσειε δ' ἄν τις διὰ τί τὰ μὲν γίγνεται καὶ τέχνῃ καὶ ἀπὸ ταὐτομάτου, οἷον ὑγίεια, τὰ δ' οὔ, οἷον οἰκία. αἴτιον δ' ὅτι τῶν μὲν ἡ ὕλη ἡ ἄρχουσα τῆς γενέσεως ἐν τῷ ποιεῖν καὶ γίνεσθαί τι τῶν ἀπὸ τέχνης, ἐν ᾗ ὑπάρχει τι μέρος τοῦ πράγματος, ἡ τοιαύτη ἐστὶν οἵα κινεῖσθαι ὑφ' αὑτῆς, ἡ δ' οὔ, καὶ ταύτης ἡ μὲν ὡδὶ οἵα τε, ἡ δὲ ἀδύνατος.

in der vernunftlosen Natur vorkommt: „Es kann *τέχνη* nicht gedacht werden, ohne *διάνοια*, wohl aber diese ohne jene. In der Abhandlung der Physik über den Zufall weist *ἀπὸ διανοίας* auf die *προαίρεσις* hin, die nicht *ἄνευ διανοίας* sei, und hängt somit auch eng zusammen mit dem Bewegungsprincip des Praktischen, ist also gleichsam auch die Seele des Praktischen.“ [1]). Reinkens übersieht den eigentlichen Sachverhalt indem er am praktischen Gebiete festhält, welches dort nur beispielsweise oder in weiterer Bedeutung erwähnt wird. Wenn der Zufall an die *διάνοια*, diese an die *προαίρεσις* der Handlung gebunden wäre, so gäbe es in den Bildungen gar keinen Zufall, was gegen die Angabe des Aristoteles streitet. Die Handlung aber ist ebenso durch den Vorsatz bedingt wie die künstlerische Bildung durch die *τέχνη*, beides schliesst den Zufall aus so lange Kunst und Vorsatz alleinige Ursachen der abfolgenden Handlung oder Bildung sind. Es giebt in diesem Sinne kein vorsätzliches Handeln, und kein künstlerisches Bilden das zufällig wäre. Tritt der Zufall ein in beide Gebiete, so hört dort der Vorsatz auf alleinige Ursache des Ereignisses zu sein wie hier die *τέχνη*. In Beidem bleibt aber die Vernunft Ursache, nicht die zur *τέχνη* oder zur *φρόνησις* determinirte Vernunft, welche nur als selbstständige Ursache gedacht wird, sondern die Vernunft im Allgemeinen, die vorhanden sein muss, damit der Zufall möglich werde, aber weder *τέχνη* noch *φρόνησις*, weder praktisch noch poietisch ist, weil der Zufall und nicht sie selbst den Eintritt des Beabsichtigten hervorruft. Weil das Geschehen *ἀπὸ ταὐτομάτου* nur dadurch zu einem Geschehen *ἀπὸ τύχης* wird, dass es in eine vernünftige Ueberlegung eingreift, die Vernunft also voraussetzt, so wird das Geschehen *ἀπὸ ταὐτομάτου* durch die Vernunft ein Geschehen *ἀπὸ τύχης*, und der Unterscheidungsgrund beider, das Princip der *ποιήσεις*

1) S. 193.

ἀπὸ τύχης, kann nur in der Vernunft gesehen werden [1]). Wir haben demnach allerdings drei verschiedene Arten der Bildungen, deren jede verschieden charakterisirt werden kann. Der Disjunction ist damit Rechnung getragen, und man ist weder genöthigt mit Teichmüller die physische Arbeit in die geistige Thätigkeit, und dieses und nichts anderes ist die *τέχνη*, aufzunehmen, noch mit Reinkens den einheitlichen Begriff der *τέχνη* in einen „Quell“, den *νοῦς*, und die daraus abfliessenden „Gedankenbilder der einzelnen Kunstwerke“, die *νόησις*, zu zertheilen. Die *νόησις* ist nichts als eine Function des *νοῦς*, und im *νοῦς* ist nichts was nicht in der *νόησις* ist; der *νοῦς* aber, und zwar der *νοῦς ποιητικός* ist die *τέχνη*. Die *τέχνη* ist als Bewegungsursache das einzige Vernunftprincip der künstlerischen Bildungen, wie die Einsicht das Vernunftprincip der Handlungen ist. Bewegungsursache kann aber die *τέχνη* nur sein, sofern sie eine logistische Vernunftthätigkeit ist, denn nur als *νοῦς πρακτικός* oder *ἕνεκά του λογιζόμενος* wirkt die Vernunft als Bewegungsursache. Weil der *νοῦς ποιητικός* den Gattungscharakter, die Berathschlagung, mit dem *νοῦς πρακτικός* gemein hat, deshalb kann die Fertigkeit des einen die *τέχνη*, so gut wie die Fertigkeit des anderen, die *φρόνησις*, Bewegungsursache sein. Wie aber die Einsicht den Zweckbegriff und damit die Zweckursache in sich schliesst, obwohl sie selbst nicht Zweckursache sondern Bewegungsursache ist, so verhält es sich auch mit der *τέχνη*. Als be-

1) Phys. β. 6. 197. 36: διαφέρει δ' ὅτι τὸ αὐτόματον ἐπὶ πλεῖόν ἐστι· τὸ μὲν γὰρ ἀπὸ τύχης πᾶν ἀπὸ ταὐτομάτου, τοῦτο δ' οὐ πᾶν ἀπὸ τύχης. 5: δῆλον ἄρα ὅτι ἡ τύχη αἰτία κατὰ συμβεβηκὸς ἐν τοῖς κατὰ προαίρεσιν τῶν ἕνεκά του. διὸ περὶ τὸ αὐτὸ διάνοια καὶ τύχη· ἡ γὰρ προαίρεσις οὐκ ἄνευ διανοίας. 13: καὶ ἔστιν αἴτιον ὡς συμβεβηκὸς ἡ τύχη, ὡς δ' ἁπλῶς οὐδενός, οἷον οἰκίας οἰκοδόμος μὲν αἴτιος, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ αὐλητής. 193. 8: οὐδὲ τὸ κατὰ συμβεβηκὸς αἴτιον πρότερον τοῦ καθ' αὐτό. ὕστερον ἄρα τὸ αὐτόματον καὶ ἡ τύχη καὶ νοῦ καὶ φύσεως.

rathschlagende Thätigkeit ist die τέχνη Bewegungsursache, und nur als solche ist sie ποιητική[1]). Der Zweckbegriff als solcher ist so wenig ein ποιητικόν als ein πρακτικόν. Zeller hat durchaus Recht wenn er darauf hinweist dass Aristoteles von der Zweckursache sagt sie sei nicht ποιητική[2]). Wenn der Schein des Widerspruches jedoch so einfach zu beseitigen wäre wie Teichmüller meint, so hätte Zeller wohl kaum Anlass genommen ihn zu beachten. Teichmüller sagt: „Wir können Zeller für diese Bemerkung dankbar sein, denn nichts reizt mehr zur Untersuchung, als ein klar eingesehener Widerspruch; und nichts führt tiefer ein, als seine Auflösung.“ Da nichts neugieriger macht als eine Einleitung, so ist man nicht wenig enttäuscht wenn man nun liest: „Der Widerspruch formulirt würde also z. B. auf die Gesundheit angewendet so lauten: die Gesundheit als Zweck ist das Bewegende, und dann contradictorisch: die Gesundheit als Zweck bewegt nichts,“ und uns dem entsprechend die Lösung geboten wird: „Denn die Gesundheit ist einmal die ideelle d. h. der Begriff, welcher das Princip der Heilkunst bildet und als solcher den Heilkünstler bestimmt (ποιητικόν); zweitens aber und dies an letzterer Stelle, ist die Gesundheit das Resultat der gelingenden Heilkunst und als solche eine Form oder ein Zustand (ἕξις) des Körpers, womit der Process des heilkünstlerischen Schaffens abgeschlossen ist; diese zweite, reale Gesundheit kann deshalb nicht selbst mehr etwas Anderes schaffen (οὐ ποιητικόν), weil sie eben das zu Schaffende ist.“[3]) Wenn wir nur

1) Phys. β. 3. 194. b. 29: ἔτι ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη ἢ τῆς ἠρεμήσεως, οἷον ὁ βουλεύσας αἴτιον, καὶ ὁ πατὴρ τοῦ τέκνου, καὶ ὅλως τὸ ποιοῦν τοῦ ποιουμένου καὶ τὸ μεταβάλλον τοῦ μεταβαλλομένου. 32: ἔτι ὡς τὸ τέλος· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ οὗ ἕνεκα, οἷον τοῦ περιπατεῖν ἡ ὑγίεια.

2) *Zeller* II. 2. 247. 2. u. 248.

3) Arist. Forsch. II. 393.

„nach der Aristotelischen Forderung „distinguendum est!“ die verschiedenen Bedeutungen des Zwecks unterscheiden,“ so ist damit in der That wenig erreicht. Die alten Exegeten, obwohl auch ihnen das Distinguiren Freude machte, waren bei weitem weniger vorschnell. Philoponus beispielsweise meinte, man könne nach dieser Distinction die Gottheit nicht wohl eine bildende (ποιητική) Ursache der Welt nennen, obwohl er nicht zweifelt dass sie als Zweckursache aufzufassen sei[1]). Averroes bespricht eingehend den Unterschied des Bewegens und Bildens[2]), und Nifus warnt davor die Zweckursache mit der bildenden Ursache zu verwechseln, wie gross auch ihre Aehnlichkeit sei[3]). Neuerdings hat Prantl die Stelle mit Umsicht behandelt[4]) an welche Aristoteles selbst erinnert: „Es besteht hier ein Unterschied und man soll ihn festhalten! Denn nicht jedes

1) Augustini Nifi in lib. Ar. de gen. et corr. interpr. et comment. Venetiis 1627 S. 54: Ex hoc loco colligit Philoponus quod Ar. non potuit dicere secundum ejus fundamenta deum fuisse factivam mundi causam quum factivum id inquit esse, quod per viam aliquam et generationem deducit ad esse ea, quae fiunt. At deus non in tempore facit, neque imperfecta, ideo non factivam causam ipsum dicit, sed producens vocandus est, vocatur autem et finalis causa, quoniam ad ipsum omnia respiciunt, et ipsum omnia desiderant.

2) a. o. O. animadverte apud Aver. in libro de substantia orbis, quod primum movens et primum agens, quod primum alterans vocat, conveniunt primo, quia ambo agunt non passibilia. Secundo, quod ambo agunt primo et independenter. At differunt, nam primum movens nulla specie motus movetur. At primum agens saltem latione circumfertur. Secundo, primum movens nec est corpus, nec virtus in corpore. At primum agens est corpus, ut coelum virtute solis, quae est ejus praecipua pars. Causa differentiae est, quod movere est universalis quodammodo operatio, cum de operationibus solus motus possit esse aeternus, non a certo tempore, non a certo loco non a certis qualitatibus.

3) a. o. O. Nunc differentiam affert Ar. inter causam factivam et causam finalem quoniam magnam habere videntur affinitatem.

4) Ar. Werke. Griechisch u. Deutsch. Leipzig 1857. Bd. II. S. 499.

Bewegende ist auch ein Bildendes (wie man wohl zu sagen pflegt) denn dem Bilden steht ein Leiden gegenüber. Ein Bilden findet nur statt wo eine Bewegung in einem Leiden besteht. Das Bewegen ist der weitere Begriff. Es hat hier Geltung dass das Bewegende in gewissem Sinne berührt in gewissem Sinne nicht."[1]) Während Aristoteles hiernach nur behauptet, dass die Zweckursache nicht bildend ist (*οὐ ποιητική*), da nur die bewegende Ursache und nicht die Zweckursache dieses sein könne, beweist Teichmüller die nie angezweifelte Lehre dass der Zweck bewegen könne. Vollends trivial wäre es wenn Aristoteles gesagt hätte, der Zweck sei nur in sofern *οὐ ποιητικόν* als, wenn er als reales Resultat da ist, das Bilden schon beendet ist. Aristoteles unterscheidet zunächst zwei bildende Ursachen (*τὰ μὲν οὖν τῶν ποιητικῶν ἀπαθῆ τὰ δὲ παθητικά*), nämlich den Arzt oder die Heilkunst und das materielle Heilmittel. Natürlich kann er von keinem dieser Principien, die beide ausdrücklich *ποιητικά* genannt werden, sagen, es sei *οὐ ποιητικόν*. Es bezieht sich auf beide der allgemeine Satz: „Die bildende Ursache ist die Bewegungsursache"; denn auch jene sind, soweit sie bildend sind, Bewegungsursachen. „Die Zweckursache hingegen ist nicht bildend, darum ist auch die Gesundheit nicht bildend, es sei denn, dass man in übertragener Bedeutung spricht."[2]) So wenig wie der Arzt ist

1) de gen. et corr. α. 6. 323. 15: καὶ γὰρ τὸ κινοῦν ποιεῖν τί φασι καὶ τὸ ποιοῦν κινεῖν. οὐ μὴν ἀλλὰ διαφέρει γε καὶ δεῖ διορίζειν· οὐ γὰρ οἷόν τε πᾶν τὸ κινοῦν ποιεῖν, εἴπερ τὸ ποιοῦν ἀντιθήσομεν τῷ πάσχοντι. τοῦτο δ' οἷς ἡ κίνησις πάθος. ἀλλὰ τὸ κινεῖν ἐπὶ πλέον τοῦ ποιεῖν ἐστίν. ἐκεῖνο δ' οὖν φανερόν, ὅτι ἔστι μὲν ὡς τὰ κινοῦντα κινητῶν ἅπτοιτ' ἄν, ἔτι δ' ὡς οὔ.

2) 7. 324. b. 9: διὸ καθάπερ εἴρηται, τὰ μὲν τῶν ποιητικῶν ἀπαθῆ τὰ δὲ παθητικά. καὶ ὥσπερ ἐπὶ κινήσεως, τὸν αὐτὸν ἔχει τρόπον καὶ ἐπὶ τῶν ποιητικῶν· ἐκεῖ τε γὰρ τὸ πρώτως κινοῦν ἀκίνητον, καὶ ἐπὶ τῶν ποιητικῶν τὸ πρῶτον ποιοῦν ἀπαθές. ἔστι δὲ τὸ ποιητικὸν αἴτιον ὡς ὅθεν ἡ ἀρχὴ

natürlich die Heilkunst der Zweck, und ebenso wenig ist es das Heilmittel. Der Sprachgebrauch ist metaphorisch, wenn er sagt wir werden durch die Gesundheit gesund[1]): Denn wo irgend ein Bildendes zu wirken beginnt, wird in ihm selbst Etwas zum Leidenden, sind aber die Fertigkeiten (als das Bildende) da, so wird nichts mehr, sondern es ist schon; denn die Formen und Zwecke sind gewisse Fertigkeiten, leidend aber ist nur der Stoff als solcher[2]). Nicht weil der Zweck als Resultat des Bildens bereits vorliegt, wird nicht mehr gebildet, sondern es würde überhaupt nicht zum Bilden kommen, wenn der Zweck bewegende Ursache wäre; es fehlte das dem Bilden Eigenthümliche, die Nothwendigkeit dass Etwas leidet[3]). Bei einigen Dingen hat es zwar den Anschein als wäre die Form selbst das Bildende. „Das Feuer hat in seinem Stoffe die Wärme; wenn aber die Wärme ablösbar wäre so könnte sie nichts erleiden. Hier zwar ist eine Ablösbarkeit nicht möglich, wenn es aber Ablösbares giebt so würde dann auch das Gesagte gelten"[4]), nämlich dass sie als Formen, als Zweckursache nicht bildende Principien sind. Nun ist zwar der Beweis nur für die *παθητικὰ καὶ ποιητικά*

τῆς κινήσεως. τὸ δ' οὗ ἕνεκα οὐ ποιητικόν. διὸ ἡ ὑγίεια οὐ ποιητικόν, εἰ μὴ κατὰ μεταφοράν.

1) Philoponus sagt: metaphora est haec quod sicut praesente causa factiva bene valendi corpus bene valere videtur, sic praesente sanitate corpus bene valere videtur.

2) de gen. et corr. 7. 324. b. 15: καὶ γὰρ τοῦ μὲν ποιοῦντος ὅταν ὑπάρχῃ, γίγνεταί τι τὸ πάσχον, τῶν δ' ἕξεων παρουσῶν οὐκέτι γίνεται, ἀλλ' ἔστιν ἤδη.

3) Man kann nicht, wenn das γίγνεταί τι τὸ πάσχον in dem ποιοῦν stattfindet, das οὐκέτι γίνεται auf ein Anderes, auf das ποιούμενον beziehen. Was Teichmüller unter „dem Leiden welches bei der Gesundheit noch stattfindet" meint, ist mir nicht zugänglich.

4) de gen. et corr. 7. 324. b. 20: Τὸ μὲν οὖν πῦρ ἔχει ἐν ὕλῃ τὸ θερμόν· εἰ δέ τι εἴη θερμὸν χωριστόν, τοῦτο οὐθὲν ἂν πάσχοι. τοῦτο μὲν οὖν ἴσως ἀδύνατον εἶναι χωριστόν· εἰ δ' ἐστὶν ἔνια τοιαῦτα, ἐπ' ἐκείνων ἂν εἴη τὸ λεγόμενον ἀληθές.

geführt dass sie nicht die Zweckursache sein dürfen. Die *ἀπαθῆ ποιητικά* könnten scheinbar nach diesem Beweise immerhin Zweckbegriffe sein, und sofern als jene, wären auch diese bildende Principien. Aristoteles selbst giebt zu der Muthmaassung Anlass, und Zeller hat die mannichfachen Stellen gesammelt in denen die Kunst als die Form und darnach auch als Zweckbegriff aufgefasst zu sein scheint [1]). Nur ist zu bemerken dass wenn Aristoteles die Kunst „*λόγος τοῦ ἔργου ὁ ἄνευ τῆς ὕλης*“ nennt, noch nicht gesagt ist dass die *τέχνη* irgend einen realen Bestand hat ohne die *ὕλη*; so wenig die Einsicht von ihrem Stoffe dem *ἦθος* trennbar ist, so wenig die Kunst von dem ihrigen. Auch hat Aristoteles die Kunst nie auf den Zweckbegriff zurückgeführt, sondern er bezeichnet sie durchaus als Bewegungsursache [2]). Nicht in jedem Gebiete kann man die vier Ursachen in gleicher Weise reduciren, vielmehr meint Aristoteles es lasse sich die Wissenschaft darnach gliedern je nachdem diese oder jene Ursache in den Objecten wirksam ist [3]). Die Zweckursache fällt ihm zwar mit dem Wesen zusammen, die Bewegungsursache ist aber nur der Form nach das Nämliche wie jene [4]); die Reduction kann daher nur auf die Bewegungsursache stattfinden, wo diese von Interesse ist. Im Unbewegten ist das *τί ἐστιν* die Form der Ursächlichkeit [5]). Im Bewegten und Ewigen sind mit der Be-

1) II. 2. 248.

2) Metaph. β. 2. 996. b. 6: οἷον οἰκίας, ὅθεν μὲν ἡ κίνησις, ἡ τέχνη καὶ ὁ οἰκοδόμος, οὗ δ' ἕνεκα, τὸ ἔργον, ὕλη δὲ γῆ καὶ λίθοι, τὸ δ' εἶδος ὁ λόγος.

3) Phys. β. 7. 198. 29: διὸ τρεῖς αἱ πραγματεῖαι, ἡ μὲν περὶ ἀκινήτων, ἡ δὲ περὶ κινούμενον μὲν ἄφθαρτον δέ, ἡ δὲ περὶ τὰ φθαρτά.

4) a. o. O. 24: ἔρχεται δὲ τὰ τρία εἰς τὸ ἓν πολλάκις· τὸ μὲν γὰρ τί ἐστι καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἕν ἐστι, τὸ δ' ὅθεν ἡ κίνησις πρῶτον τῷ εἴδει ταὐτὸ τούτοις.

5) a. o. O. 16: ἢ γὰρ εἰς τὸ τί ἐστιν ἀνάγεται τὸ διὰ τί ἔσχατον ἐν τοῖς ἀκινήτοις, οἷον ἐν τοῖς μαθήμασιν (ὡς ὁρισμὸν γὰρ τοῦ εὐθέος ἢ συμμέτρου ἢ ἄλλου τινὸς ἀνάγεται ἔσχατον). 28: οὐ γὰρ ἐν αὑτοῖς ἔχοντα κίνησιν οὐδ' ἀρχὴν κινήσεως κινεῖ, ἀλλ' ἀκίνητα ὄντα.

wegungsursache die anderen zwei, die Form und der Zweck gegeben. Im Gewordenen tritt mit dem Stoff die vierte Form neben die Bewegungsursache [1]). Die Bewegungsursache in der Natur ist immer ein natürliches Wesen in welchem die Form unlösbar mit dem Stoff verbunden ist [2]). Der Zweck wirkt nur in Form der Bewegungsursache, und daher nicht ohne Stoff. Hier ist also die Bedingung für Bildungen oder qualitative Veränderungen gegeben. Es gilt hier dass der Zweck oder die Form, die an sich leidensunfähig, nicht *ἀρχὴ ποιητική* sind, doch so mit dem leidenden Princip verknüpft erscheinen dass man von einem *ἀπαθὴς ποιοῦν* nicht reden kann. Es ist also die Form der Bewegungsursache im natürlichen Geschehen, welche den an sich leidensunfähigen und daher nicht bildenden Zweck so mit dem bildenden Princip dem Mittel verknüpft hat, dass es in der Natur kein *ἀπαθὴς ποιοῦν* geben kann. Was die Form nur in dem Stoff besitzt ist ein *παθητικὸν ποιοῦν* [3]). Nur im Ersten-Bewegenden wirkt die Form ohne Stoff, aber nicht als *ἀρχὴ ποιητική*, sondern als *πρῶτον κινοῦν*. Darum führt auch Aristoteles als Beispiel für ein *ἀπαθὴς ποιοῦν* keine Naturform an sondern die Kunst. Hier erscheint nun die Zweckursache nicht mehr durch die Bewegungsursache in unmittelbare Einheit mit dem Stoffe gesetzt. Die Kunst vermittelt den Zweck, die Form, die an sich nicht bildendes Princip ist, mit dem Stoff, dem Leidenden, dem Mittel. Indem in der Kunst das Denken eine Beziehung auf das Mittel gewinnt, welches leidend sein kann, tritt zwischen

1) 20: ἢ ἐν τοῖς γινομένοις ἡ ὕλη. 26: ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ. καὶ ὅλως ὅσα κινούμενα κινεῖ.

2) Metaph. ζ. 7. 1032. 7: τὸ δ' ὑφ' οὗ, τῶν φύσει τι ὄντων.

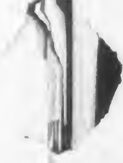
3) de gen. et corr. α. 7. 324. b. 4: ὅσα μὲν οὖν τῶν ποιητικῶν ἐν ὕλῃ ἔχει τὴν μορφήν, παθητικά.

das Leidende und als solches Bildende, den Stoff, und den nicht leidenden aber auch nicht bildenden Zweck, das nicht leidende aber bildende Princip, oder die Kunst als Bewegungsursache. Darum kann Aristoteles sagen der Zweck ist zwar Princip, aber nicht Princip der Handlung sondern des Vernunftschlusses[1]). Aristoteles folgert zwar aus dem Satze: *ἔστι δὲ τὸ ποιητικὸν αἴτιον ὡς ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως*, der Zweck und daher auch die Gesundheit sei nicht *ἀρχὴ ποιητική*, aber die Kunst als *ἕξις ποιητική* kann nicht *οὐ ποιητική* sein. Wie im Handeln so ist in dem Bilden die logistische Vernunftform Grund des praktischen und poietischen Charakters. Als Vernunft nehmen die *τέχνη* und die *φρόνησις* den Zweckbegriff in sich auf, praktisch und poietisch aber werden sie nur durch ihre Form, durch ihre Beziehung auf das Mittel. Das Mittel bleibt ihnen, weil es pathetisch ist, stets ein Aeusseres; daher ist weder der Stoff in die *τέχνη*, noch das *ἦθος* in der *φρόνησις* so eingeschlossen zu denken, wie die Zweckbegriffe beider Gebiete. Aber im Zweck geht nicht der Begriff der *τέχνη* auf, und es ist wohl zu beachten, dass Aristoteles, wie er nicht die Identität der Bewegungsursache und der Zweckursache behauptete, so auch nur sagt *τρόπον τινὰ ἐξ ὑγίειας τὴν ὑγίειαν γίνεσθαι συμβαίνει*. Es geschieht nicht ohne die Heilkunst, die zwar die Zweckursache als Inhalt besitzt, aber nicht diese ist[2]). Die Zwecke gehören zur *τέχνη*, da von ihnen ihre berathschlagende Thätigkeit anhebt, sie gehören ebenso dazu wie jede andere Erkenntniss die sie einschliesst, da eine Vernunftthätigkeit nicht inhaltlos gedacht werden

---

1) Phys. β. 9. 200. 22: ἀρχὴ γὰρ καὶ αὕτη, οὐ τῆς πράξεως ἀλλὰ τοῦ λογισμοῦ.

2) Metaph. ζ. 7. 1032. b. 11: ὥστε συμβαίνει τρόπον τινὰ ἐξ ὑγιείας τὴν ὑγίειαν γίνεσθαι καὶ τὴν οἰκίαν ἐξ οἰκίας, τῆς ἄνευ ὕλης τὴν ἔχουσαν ὕλην· ἡ γὰρ ἰατρική ἐστι καὶ ἡ οἰκοδομικὴ τὸ εἶδος τῆς ὑγιείας καὶ τῆς οἰκίας.



kann. Die Frage woher gewinnt die *τέχνη* ihre Zwecke, fällt mit der Frage zusammen, woher gewinnt sie überhaupt ihren Inhalt, denn ihre Form ist keine erkennende sondern poietisch. Bevor ich auf diese Frage eingehe, die in gleichem Maasse die Einsicht betrifft, ist die Gleichheit des Gattungsbegriffes beider, der logistische Charakter der *τέχνη*, zwar nicht mehr zu beweisen, denn erfordert ist er durch jede Bestimmung derselben, sondern von einem Einwurfe, den man dagegen erhoben hat, zu befreien.

4. Die Kunst als berathschlagende Fertigkeit.

Aristoteles giebt uns in der Metaphysik eine Darstellung des künstlerischen Processes. Es ist die umfassendste die wir von ihm besitzen. „Durch Kunst geschieht dasjenige dessen Form in der Seele ist. Die Form aber ist der Wesensbegriff eines jeden Dinges. So ist die Gesundheit der Begriff in der Seele und in der Wissenschaft. Es wird aber das Gesunde indem man so denkt: Da dieses die Gesundheit ist, muss damit das Gesunde werde dieses geschehen, wie z. B. die Ausgleichung der Säfte; damit dieses eintritt bedarf es der Wärme, und so denkt man fort bis man herabgelangt zu dem was man selbst ausführen kann. Von hier aus beginnt die Bewegung die man das Bilden nennt und führt zur Heilung hin. So kommt es dass auf diese Weise in gewissem Sinne aus der Gesundheit die Gesundheit wird, und das Haus aus dem Hause, das Stoffliche aus dem Stofflosen. Die Heilkunst aber und die Baukunst ist die Form der Gesundheit und des Hauses. Die stofflose Wesenheit nenne ich den Wesensbegriff. Von den Vorgängen und Bewegungen aber wird die eine Denken (*νόησις*) genannt, die andere Bilden (*ποίησις*). Das Denken nämlich geht von dem Princip und der Form aus, vom Endpunkt des Denkens beginnt andererseits das Bilden. Das Bildende und die Bewegungsursache für das Heilen ist, wenn es durch

Kunst geschieht, die Form in der Seele, wenn es durch Selbstgeschehen stattfindet, ist es dasjenige mit dem auch im künstlerischen Bilden das eigentliche Bilden anhebt.“ [1]) Hier sind zwar alle Elemente des künstlerischen Bildens angegeben, aber es ist nicht ersichtlich was eigentlich davon der Kunst zufällt. Leicht ausscheiden lässt sich vom Uebrigen die *ποίησις*; denn da die *τέχνη* eine dianoetische Fertigkeit ist, kann sie, wie Reinkens richtig annimmt [2]), nur das künstlerische Denkprincip sein. In dem Beispiel aus der Heilkunst könnte z. B. die Ausführung in der blossen Erwärmung bestehen, welches eine kunstlose Handleistung wäre die mitunter auch durch Zufall geschehen kann; das vorausgehende künstlerische Denken dagegen könnte ein ausserordentlich complicirtes sein. Die Kunst besteht daher nicht in der Ausführung sondern im Denken, wiewohl sie natürlich auf die Ausführung abzweckt; sie ist nicht ein *ποιεῖν*, sondern eine *ἕξις ποιητική*. Das zweite Element ist die *νόησις*, die Reinkens „den analytischen Process des künstlerischen oder wenn man will des technischen Denkens“ nennt [3]).

1) Metaph. ζ. 7. 1032. b. 1: ἀπὸ τέχνης δὲ γίνεται ὅσων τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ. εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν. 5: ἡ δ' ὑγίεια ὁ ἐν τῇ ψυχῇ λόγος καὶ ἐν τῇ ἐπιστήμῃ. γίγνεται δὴ τὸ ὑγιὲς νοήσαντος οὕτως· ἐπειδὴ τοδὶ ὑγίεια, ἀνάγκη, εἰ ὑγιὲς ἔσται, τοδὶ ὑπάρξαι, οἷον ὁμαλότητα, εἰ δὲ τοῦτο, θερμότητα. καὶ οὕτως ἀεὶ νοεῖ, ἕως ἂν ἀνάγῃ εἰς τοῦτο ὃ αὐτὸς δύναται ἔσχατον ποιεῖν. εἶτα ἤδη ἡ ἀπὸ τούτου κίνησις ποίησις καλεῖται, ἡ ἐπὶ τὸ ὑγιαίνειν. ὥστε συμβαίνει τρόπον τινὰ ἐξ ὑγιείας τὴν ὑγίειαν γίνεσθαι καὶ τὴν οἰκίαν ἐξ οἰκίας, τῆς ἄνευ ὕλης τὴν ἔχουσαν ὕλην· ἡ γὰρ ἰατρική ἐστι καὶ ἡ οἰκοδομικὴ τὸ εἶδος τῆς ὑγιείας καὶ τῆς οἰκίας. λέγω δ' οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι. τῶν δὲ γενέσεων καὶ κινήσεων ἡ μὲν νόησις καλεῖται ἡ δὲ ποίησις, ἡ μὲν ἀπὸ τῆς ἀρχῆς καὶ τοῦ εἴδους νόησις, ἡ δ' ἀπὸ τοῦ τελευταίου τῆς νοήσεως ποίησις. 19: τὸ δὲ ποιοῦν καὶ ὅθεν ἄρχεται ἡ κίνησις τοῦ ὑγιαίνειν, ἐὰν μὲν ἀπὸ τέχνης, τὸ εἶδός ἐστι, τὸ ἐν τῇ ψυχῇ, ἐὰν δ' ἀπὸ ταὐτομάτου, ἀπὸ τούτου ὅ ποτε τοῦ ποιεῖν ἄρχει τῷ ποιοῦντι ἀπὸ τέχνης.

2) S. 194.

3) S. 305.

Ich meine nun die *νόησις* ist nichts anderes als die *τέχνη* selbst. Beginnt die *νόησις* mit dem *εἶδος*, mit dem Zweckbegriff, so ist mit der *νόησις* auch das *εἶδος* in der Seele. Woher dieser Begriff, z. B. der Begriff der Gesundheit stammt, sagt Aristoteles nicht, er giebt nur an es sei der Begriff in der Seele und in der Wissenschaft. Was unter Wissenschaft hier zu verstehen ist lässt sich nicht errathen, da Aristoteles in der Metaphysik diesen Begriff sehr verschiedenartig braucht; in der *νόησις* ist der Zweckbegriff jedenfalls vorhanden. Ohne den Begriff der Gesundheit zu besitzen ist die Heilkunst nicht möglich; aber der allgemeine Begriff der Gesundheit kann nicht gebildet sondern nur erkannt werden. Die Kunst als bildende Thätigkeit hat zu heilen, hat ihren Zweck im *ὑγιές*. Die *τέχνη* ist *περὶ γένεσιν*, und zwar ein *θεωρεῖν ὅπως ἂν γένεταί τι*, der Begriff der Gesundheit wird nicht. Die Kunst besteht darin die Mittel zu finden, durch welche der Begriff im concreten Falle, unter gegebenen Bedingungen, zu verwirklichen ist. Da die Bedingungen sich aus dem Begriff ergeben, nur durch Besonderung des Allgemeinen gefunden werden, so bleibt diese Thätigkeit der Kunst ihrem Inhalte nach Begriffsbildung, logische Analyse, die Kunst ist dem Inhalte nach *εἶδος*. Indem aber diese Besonderung von dem Stoffe oder den vorliegenden Bedingungen bestimmt wird, weil sie auf concrete Verwirklichung abzweckt, gewinnt sie die Form der Berathschlagung. Sie wird künstlerisch weil individualisirend, und führt bis auf das schlechthin individuelle, und damit wiederum nicht mehr künstlerische, das letzte Mittel hinab. Wird aber in der *νόησις*, wie auch Reinkens annimmt, „das *εἶδος* für die künstlerische Individualisirung analysirt“, so ist das *εἶδος* ausserhalb dieses Individualisirungsprocesses, als künstlerisches nicht vorhanden. Ist aber die *νόησις*, wie durch die gleiche Darstellung in Eth. γ. 5 erhellt, die Berathschlagung, so fällt das künstlerische Denken oder die *τέχνη*

mit der Berathschlagung zusammen. Aber die Kunst soll gerade nicht berathschlagen! Hierin stimmen Teichmüller und Reinkens überein. Sie berufen sich auf Physik *β*. 8, auf den Ausspruch „*καίτοι καὶ ἡ τέχνη οὐ βουλεύεται*". Die Stelle ist schon früher vielfach besprochen. Sie bildete einen Hauptpunkt der heftigen Fehde, die in der Renaissancezeit Plethon gegen Theodorus von Gaza und Georg von Trapezunt führte. Bessarion suchte zwischen ihnen zu vermitteln [1]). Freilich um Kunsttheorien stritten sich die erhitzten Gegner nicht, sondern um Immanenz oder Transcendenz der Weltvernunft. Aristoteles sagt: Es wäre thöricht zu meinen es geschehe etwas nicht um eines Zweckes willen, wenn man das Bewegende nicht berathschlagen sieht. Berathschlagt doch auch die Kunst nicht; denn wenn im Holze die Schiffsbaukunst enthalten wäre, würde sie der Natur gleich bilden. Giebt es also in der Kunst ein zweckmässiges Geschehen, so auch in der Natur. Am klarsten wird dieses wenn jemand sich selbst heilt, denn diesem gleicht die Natur." [2]) Plethon ist mit einigem Rechte über den Vergleich entrüstet [3]), er erklärt es für pure Sophisterei; namentlich ist ihm die Wahl des Beispiels anstössig, und in der That sieht Aristoteles den Unterschied von Kunst und Natur sonst darin, dass jenes sein Princip ausser sich hat.

1) *Carriere*, Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit. Stuttgart 1847. S. 15. Vgl. *Gass:* Gennadius und Plethon. Breslau 1844. II. 91.

2) Phys. β. 8. 199. b. 26: ἄτοπον δὲ τὸ μὴ οἴεσθαι ἕνεκά του γίνεσθαι, ἐὰν μὴ ἴδωσι τὸ κινοῦν βουλευσάμενον. καίτοι καὶ ἡ τέχνη οὐ βουλεύεται· καὶ γὰρ εἰ ἐνῆν ἐν τῷ ξύλῳ ἡ ναυπηγική, ὁμοίως ἂν φύσει ἐποίει· ὥστ' εἰ ἐν τῇ τέχνῃ ἔνεστι τὸ ἕνεκά του, καὶ ἐν φύσει. μάλιστα δὲ δῆλον, ὅταν τις ἰατρεύῃ αὐτὸς ἑαυτόν· τούτῳ γὰρ ἔοικεν ἡ φύσις.

3) a. o. O. bei Gass: καὶ πειρᾶται δὴ τὸ λογίζεσθαι τοῦτο καὶ τῶν τέχνων τῶν ἀνθρωπίνων ἀφελέσθαι, πάνυ τε ἀλογίστως λέγων καὶ ἀσχημονῶν, κἂν εἰ σὺ αὐτῷ φαύλως ἀμύνεις ἐπὶ τοῦ ἀγνοοῦντος μὲν ζητοῦντος δὲ τὸ βουλεύεσθαι ὑπολαμβάνων, οὐδὲ μίαν ἐν τούτοις χώραν τοῦ τοιούτου ἔχοντος.

Theodor von Gaza meinte, wo es Gewissheit giebt brauche man nicht zu berathschlagen. Gennadius sucht sich durch eine falsche Interpretation zu helfen. Wie dieser Vergleich mit der Aristotelischen Lehre von der Kunst harmonirt untersuchen sie nicht weiter. Plethon ruft dem Aristoteles zu: Er möge doch nur versuchen sich selbst ohne Vernunft und Ueberlegung zu heilen! Es liegt in der That hier eine Schwierigkeit vor die schwer zu beseitigen ist. Nimmt man diese Stelle zum Ausgangspunkt für die Construction des Begriffes der Kunst so geräth man nicht nur in Widerspruch mit anderen Angaben über diesen Begriff, sondern man wird auch der Stelle selbst nicht gerecht. Zudem verlangt Aristoteles ausdrücklich man solle den Begriff der Kunst aus der Ethik schöpfen. In der Ethik wird nun aber nicht nur *γ*. 5 gelehrt dass es vorzüglich die Künste sind in denen Berathschlagung stattfindet, sondern, wie ich bewiesen habe, dass die Kunst selbst eine berathschlagende Thätigkeit ist. Zeller verfährt daher sehr umsichtig wenn er diese Angabe der Physik nur auf eine solche künstlerische Thätigkeit bezieht „bei der ein gewisses Verfahren dem Künstler zur festen Regel geworden ist." Hierfür spricht namentlich das Beispiel von der Selbstheilung; denn wenn jemand seinen Organismus kennt, für jedes Unbehagen das Heilmittel aus Erfahrung weiss, so wird die Benutzung desselben eine natürliche, überlegungslose. Dieser Auffassung schliesse ich mich an, da ich die Erklärungsversuche von Teichmüller und Reinkens für durchaus verfehlt halte. Teichmüller nimmt den Aristoteles beim Wort: „Aristoteles sagt ohne Einschränkung, die Kunst überlegt nicht. Ich schliesse daher so: soll jede, auch die geringste Ueberlegung, soll der ganze Process der künstlerischen Analyse entfernt werden, so muss man die Beziehung auf die Wirklichkeit, die Anwendung der Kunst zugleich wegdenken. Dann bleibt nur das Allgemeine übrig und damit gelangen wir in der That zu der ächt Ari-

stotelischen Auffassung, wonach die Kunst nur auf das Allgemeine geht, während die Erfahrung eine Kenntniss des Einzelnen ist. Die Kunst enthält ja die allgemeinen Regeln und Gesetze; Berathschlagung aber findet nur über das Einzelne statt, nur über die Mittel der Verwirklichung!" Der Beweis für diese völlige Verkehrung des Wesens der Kunst wie des Aristotelischen Begriffes der *τέχνη* ist jene bekannte Stelle der Metaphysik, wo Aristoteles Kunst und Wissenschaft in gleicher Weise der Empirie entgegensetzt, weil beide allerdings ohne Kenntniss des Allgemeinen nicht denkbar sind. Auf derselben Seite aber heisst es man solle den Unterschied der Kunst und Wissenschaft sich in der Ethik klar machen. Teichmüller verfährt also gerade umgekehrt. Aus dem Beispiel: „Als Schiller den Taucher dichtete, überlegte er lange seine einzelnen Schritte; er studirte das Brausen des Meeres an den Schleusen einer Mühle, und suchte sich die Bestien der Tiefe aus einem Bilderbuche zusammen, ja er zog Goethe in die Berathschlagung hinein und erhielt von diesem den Rath, den Taucher ja nicht zum dritten Male hinunter zu schicken, sondern möglichst schnell „ersaufen" zu lassen." folgert Teichmüller: „In allen diesen Ueberlegungen handelt es sich nicht um die Kunst, (!) sondern um die Anwendung der Kunst. Die Kunst steht fest, z. B. dass das Tragische einen so und so beschaffenen Helden erfordert, dass der Dialog jambisch, die Tonart des Dithyrambus phrygisch sein muss u. s. w. Der Künstler aber hat nun zu überlegen, wie er sein Werk in diese Kunstform hineinbringe." [1]) Darnach wäre der Generalbass Kunst, die Composition einer Sonate nicht Kunst! Nun Aristoteles und Jedermann hat das zweite und nicht das erste so genannt. Reinkens wendet Vielerlei treffend gegen Teichmüller ein, namentlich was er gegen die Art der Beweisführung sagt ist richtig. Seine

1) *Teichmüller:* Ar. Forsch. II. 398.

philosophische Besonnenheit zeigt sich auch darin, dass er das specifisch Künstlerische nicht aus dem Begriffe der Kunst einfach streicht. Das Berathschlagen gehört nach Reinkens wenigstens als wesentlicher Bestandtheil zur Kunst, ja mitunter scheint er mit Recht ihr eigentliches Wesen darin zu sehen. Den Widerspruch in welchen er dadurch mit jener Stelle der Physik tritt, löst er aber im Grunde doch nur durch eine Uebertreibung der Ansicht Teichmüllers, und offenbar durch ihn verführt; er übersieht damit wie Teichmüller den ganzen Sinn jener Stelle. Reinkens meint nämlich: „Es handelt sich dort nicht darum, zu erforschen, wie die Thätigkeit der Natur nach Zwecken zu Stande komme, ob bewusst oder unbewusst, ob mittelst Ueberlegung oder ohne Ueberlegung, sondern das ist der Gegenstand der Untersuchung: ob die Natur immer und überall für ihre Thätigkeit überhaupt Zwecke habe." „Worüber berathschlagt die Kunst nicht? Offenbar über ihre Zwecke!" Das wäre nun allerdings das Ei des Columbus! Auch Teichmüller hat ihm zwar schon die Spitze eingedrückt, aber so schief dass es sogleich wieder umfällt; jetzt steht es allem Anscheine nach! Aber die Aristotelischen Begriffe gleichen nicht einzelnen Eiern, die man durch glücklichen Einfall auf den Kopf stellen kann; sie gleichen einem System von solchen, und sie stehen wirklich alle auf der Spitze. Will man eines davon columbisch behandeln, so rollen sie insgesammt wirr über den Tisch.

Wodurch will denn Reinkens beweisen dass es in der Natur Zwecke giebt? Aristoteles behauptet nicht dass in der Natur ein *οὗ ἕνεκα* existirt, sondern dass die Natur *ἕνεκά του* d. h. zweckmässig bildet, dass sie analog der Kunst in ihren Mitteln nicht fehlgreift. Bei einigen Thieren wäre dieses so auffallend dass man zweifeln könne ob sie ohne die Kunst, ohne zu suchen, ohne zu berathschlagen ihre Werke zu Stande bringen. „Geht man abwärts so sehe

man aber das Nämliche auch bei den Pflanzen. Auch hier geschieht alles Zweckgemässe (τὰ συμφέροντα πρὸς τὸ τέλος). Die Blätter werden um der Fruchtbedeckung willen, die Wurzeln um der Nahrung willen getrieben. Um eines Zweckes willen baue die Schwalbe ihr Nest, breite die Spinne ihr Netz aus." [1]) Man könnte in der That ihr Thun für Kunst nehmen! Nach Teichmüller: weil sie allgemeine Begriffe haben; nach Reinkens z. B. weil sie Junge haben; nach Aristoteles aber weil sie so wunderbar Zweckgemässes vollbringen, wie es sonst nur die berathschlagende Kunst vermag. Ich bin daher der Ansicht: dass der Satz „καίτοι καὶ ἡ τέχνη οὐ βουλεύεται" nur einen Sinn hat, wenn die τέχνη in der That eine βουλευτικὴ ἕξις ist, wie sie es als ποιητικὴ denn auch sein muss; dass Aristoteles den Satz nur im Hinblick auf das Beispiel mit der Selbstheilung schrieb; dass er also nicht das Wesen der Kunst angeben, sondern die immanente Zweckmässigkeit der Natur dadurch versinnlichen wollte, dass er zeigt, wie es Fälle giebt, die thatsächlich nicht ein natürliches Geschehen sind, aber in ihrem Process der Natur ganz nahe kommen, und dem entsprechend das was Kunst und Natur unterscheidet eingebüsst haben. Formell liegt ein Widerspruch vor den man nicht durch gezwungene Erklärungen zu verdecken suchen muss. Nicht für den Kunstbegriff sondern für den Aristotelischen Naturbegriff ist diese Stelle charakteristisch, und darum auch von den alten Auslegern dafür angesehen worden.

Ich nehme daher eine durchgängige Analogie für die Einsicht und die Kunst in Anspruch. Der Gattungsbegriff ist der nämliche, die logistisch-buleutische Vernunft. Als Arten dieser Gattung ist jene praktische, diese poietische Vernunft. Als solche sind sie bloss formale Fertigkeiten.

1) Phys. β. 8. 199.

Sie entnehmen ihren Inhalt der erkennenden oder theoretischen Vernunft und der Wahrnehmung. Sie werden zu Tugenden erst wenn jener Inhalt eine bestimmte Qualität hat, für dessen Bestand nur der Charakter eine Gewährleistung ist. Sie sind Bewegungsursachen der Handlung und der Bildung. In diesen selbst besteht die Wahrheit die ihnen als dianoetischen Tugenden obliegt, die sie als praktische und poietische nur in πρᾶξις und ποίησις bekennen.

Stammt der Erkenntnissinhalt der praktischen und poietischen Vernunft, wie ich annehme, aus der theoretischen, aus dem Vermögen der Wissenschaft (ἐπιστημονικόν), so muss sich näher angeben lassen, aus welcher Wissenschaft er stammt und wie diese sich zu dem übrigen verhält.

VI. Die Eintheilung der Wissenschaft.

Die Frage nach der Eintheilung der Philosophie bei Aristoteles ist, wie Teichmüller richtig bemerkt, eine offene. Sie ist auch durch Teichmüller nicht geschlossen worden. Vielmehr ist die Sache dadurch noch mehr verwirrt, dass er die „verschiedenen Eintheilungsgründe", die bei Aristoteles allerdings vorliegen, für die nämliche Eintheilung in Anspruch nahm. Es ist die Neigung zum Cumuliren, der Mangel philosophischen Maasshaltens, was Teichmüller hier, wie so oft, fehlgreifen macht.

1. Die theoretische, praktische und poietische Philosophie.

Diese Eintheilung nennt Teichmüller diejenige nach den „Theilen des Geistes". Man thut besser, trotz der Alten, „Formen der Vernunft" zu sagen, um sich den Uebergang zu den Theilen eines Systemes oder Buches ferner zu halten; denn in der That entsprechen den Formen der Vernunft nicht wissenschaftliche Disciplinen.

Schon die einfache Thatsache dass wir aus dem klas-

sischen Alterthum kein einziges Werk besitzen, welches den Namen theoretische oder praktische oder poietische Philosophie trägt, ja dass uns nicht einmal ein Titel erhalten ist, der so lautete, muss auffallen, wenn man die Bereitwilligkeit beachtet mit der in der Neuzeit diese Eintheilung wenigstens der Hauptsache nach aufgenommen wurde. Aristoteles gebraucht diese Bezeichnungen nie in der Weise dass daraus ein Hinweis auf die Ethik, die Staatslehre oder Kunsttheorie zu entnehmen ist, es sei denn dass man die doppelte Bedeutung der *πολιτική*, die einmal als die Tugend des Staatsmannes der *φρόνησις* gleich steht und daher praktisch ist, sodann gleich der Ethik eine Disciplin bezeichnet, nicht beachtet. Es fragt sich worin liegt der Grund dieser Erscheinung?

Als Stützpunkt für die Eintheilung der Disciplinen nach diesem Gesichtspunkte gilt allgemein eine Stelle der Metaphysik. Es heisst hier: „Weil aber auch die Wissenschaft der Physik sich auf eine bestimmte Gattung des Seienden bezieht (sie betrifft nämlich eine solche Wesenheit, die das Princip ihrer Bewegung und Ruhe in sich selbst hat), so ist klar dass sie weder praktisch noch poietisch ist.“ [1]) Warum ist das klar? Ich schliesse: aus dem mittelst des *ἐπεὶ δὲ καί* eingeführten Grunde, nämlich weil ihr Object ein Seiendes ist; denn weder handelnd noch bildend kann man sich zu einem Seienden verhalten, sondern beides nur in Bezug auf ein noch nicht Seiendes. Sprachlich richtig ist es den Grund im Begründungssatz und nicht im Zwischensatz zu suchen, begrifflich ist jenes, wie ich meine, nothwendig [2]). Doch da der folgende Satz als eine Fort-

1) Metaph. ε. 1. 1025. 18: ἐπεὶ δὲ καὶ ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη τυγχάνει οὖσα περὶ γένος τι τοῦ ὄντος (περὶ γὰρ τὴν τοιαύτην ἐστὶν οὐσίαν ἐν ᾗ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως καὶ στάσεως ἐν αὐτῇ), δῆλον ὅτι οὔτε πρακτική ἐστιν οὔτε ποιητική.

2) de an. part. IX. 1. 640. 3: ἡ γὰρ ἀρχὴ τοῖς μὲν τὸ ὄν, τοῖς δὲ τὸ

führung der Begründung aufgefasst werden kann und auf den Zwischensatz Rücksicht nimmt, lege ich auf den Satzbau kein Gewicht. „Das Princip der Bildungen ist im Bildenden entweder Vernunft oder Kunst oder ein bestimmtes Vermögen; das Princip der Handlungen ist der Vorsatz des Handelnden, denn Handlung und Vorsatz ist dasselbe.“ [1]) Soll also, so kann man wiederum schliessen, die Wissenschaft bildend und handelnd sein, so muss sie Princip der Bildungen und Handlungen sein; sie muss einmal die *τέχνη* sein, sodann ein Bestandtheil des Vorsatzes. Diese Voraussetzungen werden bestätigt durch den Schlusssatz: „Wenn also alle Vernunft (*διάνοια*) entweder praktisch oder poietisch oder theoretisch ist, so ist die Physik eine bestimmte Art der theoretischen Vernunft.“ [2]) — Damit sind die drei Wissenschaften, von denen zuerst die Rede war, auf drei Formen der Vernunft zurückgeführt oder vielmehr mit ihnen identificirt. Ist die Physik, als theoretische Wissenschaft, theoretisches Denken, so ist die praktische Wissenschaft praktisches, und die poietische Wissenschaft poietisches Denken. Da ferner völlig synonym die Physik theoretische Philosophie genannt wird, und ihr die Mathematik und Theologie als die zwei anderen theoretischen Philosophien coordinirt werden, so ist man wohl berechtigt auch von praktischer und poietischer Philosophie zu reden. Aristoteles wechselt allerdings den Ausdruck indem er sie als „andere Wissenschaften“ den theoretischen Wissenschaf-

ἐσόμενον. ἐπεὶ γὰρ τοιόνδε ἐστὶν ἡ ὑγίεια ἢ ὁ ἄνθρωπος, ἀνάγκη τόδ᾽ εἶναι ἢ γενέσθαι, ἀλλ᾽ οὐκ ἐπεὶ τόδ᾽ ἐστὶν ἢ γέγονεν, ἐκεῖνο ἐξ ἀνάγκης ἐστὶν ἢ ἔσται.

1) a. o. O. 22: τῶν μὲν γὰρ ποιητικῶν ἐν τῷ ποιοῦντι ἡ ἀρχὴ ἢ νοῦς ἢ τέχνη ἢ δύναμίς τις, τῶν δὲ πρακτικῶν ἐν τῷ πράττοντι ἡ προαίρεσις· τὸ αὐτὸ γὰρ τὸ πρακτὸν καὶ τὸ προαιρετόν.

2) 25: ὥστε εἰ πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητική, ἡ φυσικὴ θεωρητική τις ἂν εἴη.

ten gegenüberstellt und der Name Philosophie bleibt auch in Folge mit den theoretischen Wissenschaften verknüpft, wie das bei dem unbedingten Vorzuge der ihnen gebührt nicht Wunder nehmen kann[1]). Ist aber auf diese Weise die Dreitheilung der Philosophie auf die Dreitheilung der Vernunft zurückgeführt, die wir aus der Ethik genugsam kennen, so folgere ich aus meiner Entwicklung jener Begriffe unmittelbar: dass die poietische Wissenschaft nicht die Kunsttheorie ist, deren Reste wir in der Poietik besitzen, sondern die *τέχνη* selbst; dass die praktische Wissenschaft nicht die Ethik und Politik ist, sondern die *φρόνησις* und die ihr gleichartige Tugend des Staatsmannes, die *πολιτική*. Die poietische und praktische Vernunft sind keine Erkenntnissthätigkeiten, sondern eben praktisch und poietisch; ihnen entstammen nicht Disciplinen und Systeme, sondern Handlungen und Kunstwerke. Dass es sich in der That so verhält das scheint Alexander gewusst zu haben, denn er sagt uns: „Die poietische Wissenschaft ist, wie in der Nikomachischen Ethik des weiteren auseinandergesetzt wird, eine solche, deren Werk auch nach Aufhören der Energie Fortbestand hat.“[2]) Nach Aufhören welcher Energie? Doch wohl derjenigen deren Werk es ist, also der *ἐπιστήμη ποιητική*, die mithin als producirende Energie gefasst wird. Nun ist aber in den Nikomachien von der poietischen Wissenschaft nirgends die Rede, jenes Merkmal aber, welches Alexander anführt, unterscheidet die *τέχνη* und *φρόνησις*. Ale-

1) 1026. 18: ὥστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματική, φυσική, θεωλογική. 22: αἱ μὲν οὖν θεωρητικαὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν αἱρετώτεραι, αὕτη δὲ τῶν θεωρητικῶν. Begrifflich lässt sich hiernach nichts dagegen einwenden wenn Bonitz diese Stelle für den Ausdruck φιλοσοφία πρακτική citirt. Meine Vermuthung, dass der Sprachgebrauch auf eine begriffliche Distinction hinweise, hat sich mir nicht bestätigt.

2) Scholia in Ar. S. 735: ἔστι δὲ ποιητικὴ μὲν ἐπιστήμη, ὡς ἐν τοῖς Νικομαχείοις ἐπιγραφομένοις Ἠθικοῖς (6. 4) εἴρηκε πλατύτερον, ἧς τὸ ἔργον καὶ μετὰ τὴν ἐνέργειαν μένει.

xander verstand also unter der *ἐπιστήμη ποιητική* die *τέχνη* und sah in ihr keine Disciplin, sondern die das Bildwerk producirende Vernunft selbst, da eine Disciplin kein Werk ausser sich hat, geschweige durch den Fortbestand eines solchen von anderen Disciplinen unterschieden werden kann. Verhält es sich so mit der poietischen, so natürlich ebenso mit der praktischen, und alle Disciplinen der Philosophie fallen der theoretischen Vernunft zu, wie das auch an sich selbstverständlich ist. Die Autorität Alexanders wird gestärkt durch eine Angabe Aristoteles selbst. Er sagt nämlich: „Das beiläufige Geschehen (*τὸ κατὰ συμβεβηκός*) ist Gegenstand keiner Wissenschaft. Keine macht sich damit zu thun, weder die praktische noch poietische noch theoretische“, und führt als Beleg an: „Bildet doch der, welcher ein Haus baut, nicht dasjenige was diesem Hause zustösst“; wobei offenbar die poietische Wissenschaft selbst bildend thätig gedacht wird[1]). In gleicher Weise nur noch deutlicher spricht Eudemus dieses aus: „Keine Wissenschaft, weder die theoretische noch die poietische, lehrt oder h a n d e l t dieses beachtend.“[2]) Sieht man mit Zeller darin eine Eintheilung der praktischen Philosophie, so kann die Einheit, unter welcher die *φρόνησις*, *πολιτική* und *οἰκονομική* von Eudemus coordinirt werden, nur die buleutische praktische Vernunft sein, da die *φρόνησις* unmöglich die Ethik bezeichnen kann[3]). Unter praktischer und poietischer Wissenschaft oder Philosophie verstand man

1) Metaph. ε. 2. 1026. b. 4: οὐδεμία ἐστὶ περὶ αὐτὸ θεωρία. σημεῖον δέ· οὐδεμία ἐπιστήμη ἐπιμελὲς περὶ αὐτοῦ οὔτε πρακτικῇ οὔτε ποιητικῇ οὔτε θεωρητικῇ. οὔτε γὰρ ὁ ποιῶν οἰκίαν ποιεῖ ὅσα συμβαίνει ἅμα τῇ οἰκίᾳ γινομένῃ.

2) Eth. E. β. 3. 1221. b. 5: οὐδεμία γὰρ ἐπιστήμη, οὔτε θεωρητικὴ οὔτε ποιητική, οὔτε λέγει οὔτε π ρ ά τ τ ε ι τούτο προςδιορίζουσα.

3) Eth. Eud. α. 7. 1218. b. 13: αὕτη δ' ἐστὶ πολιτικὴ καὶ οἰκονομικὴ καὶ φρόνησις vgl. Eth. N. ζ. 5. u. 8 s. S. 407.

in der älteren Zeit nicht die Disciplinen, die sich mit den menschlichen Handlungen und Bildungen beschäftigen, indem sie ihre Gesetze erforschen, sondernd lediglich das bildend oder handelnd thätige Denken. „Ein praktischer Philosoph“ sagen wir auch noch heute, der ursprünglichen Bedeutung des Wortes angemessener. Hält man an dieser Vorstellungsweise fest, so zeigt sich eine Distinction, welche bisher übersehen ward und nicht wenig zur Verwirrung beitrug. Aristoteles unterscheidet nämlich öfters die praktische Wissenschaft von der theoretischen scheinbar gleichartig wie die Ethik von den übrigen Disciplinen. Im ersten Falle sagt er z. B.: Es ist richtig wenn man im Allgemeinen die Philosophie die Wissenschaft der Wahrheit nennt. Das Ziel der theoretischen Philosophie ist Wahrheit, dasjenige der praktischen aber das Werk selbst. Denn auch wenn die Praktiker (die praktische Philosophie) danach ausschauen wie sich etwas verhält, so haben sie nicht das Ewige sondern das Relative und Augenblickliche im Auge. Wir wissen aber das Wahre nicht ohne Erkenntniss der Ursache[1]). Präciser fasst diesen Unterschied die Ethik wenn sie, wie ich zeigte, das theoretische Denken dadurch vom praktischen abgrenzt, dass sie sagt: „An Stelle des Wohl und Schlecht tritt hier Wahrheit und Irrthum, Wahrheit ist Beider Angelegenheit, nur ist es dort die Wahrheit im Einklang mit dem rechten Streben.“[2]) Auch die Ethik zeigt eine Be-

1) Metaph. α. 11. 993. b. 19: ὀρθῶς δ' ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας. θεωρητικῆς μὲν γὰρ τὸ τέλος ἀλήθεια, πρακτικῆς δ' ἔργον· καὶ γὰρ ἐὰν τὸ πῶς ἔχει σκοπῶσιν, οὐ τὸ ἀΐδιον ἀλλὰ πρός τι καὶ νῦν θεωροῦσιν οἱ πρακτικοί. οὐκ ἴσμεν δὲ τὸ ἀληθὲς ἄνευ τῆς αἰτίας.

2) Eth. N. ζ. 2. 1139. 27: αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική, τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς τἀληθές ἐστι καὶ ψεῦδος· τοῦτο γάρ ἐστι παντὸς διανοητικοῦ ἔργον, τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἡ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ.

ziehung auf die Handlung, auch sie unterscheidet sich dadurch von den übrigen Disciplinen der Philosophie, dass sie nicht um der Theorie willen aufgestellt wird; aber jene Beziehung ist eine vermittelte keine unmittelbare, die Ethik ist nicht praktische Philosophie, denn als *πραγματεία*, was auch die Physik ist, bezieht sie sich nicht auf das *νῦν*, sondern will bleibende Geltung, allgemeine Beachtung beanspruchen[1]). Das *ἔργον* ist in ganz anderem Sinne ihr *τέλος*, es ist ihr Ziel aber nicht ihr Object. Sie bedarf daher, wie ich zeigte, der Ergänzung in der praktischen Vernunftthätigkeit.

Haben wir hiernach die Eintheilung der philosophischen Disciplinen in praktische, poietische und theoretische Philosophie zweifellos fallen zu lassen, so widerstrebt doch der Identificirung der *φρόνησις* mit der praktischen Wissenschaft, und der *τέχνη* mit der poietischen Wissenschaft, einmal die principielle Scheidung der *φρόνησις* und *ἐπιστήμη* in der Ethik; sodann die Vermuthung dass die modernen Darstellungen doch wohl nicht ohne Grund an ihr festhalten werden; endlich der Uebelstand dass die Ethik und Poietik, wenn es nur drei theoretische Wissenschaften giebt, Theologie, Mathematik und Physik, und sie zu den praktischen und poietischen nicht gezählt werden können, völlig aus der Gliederung herausfallen.

a. Die praktische und poietische Wissenschaft.

Es ist richtig dass Aristoteles in der Ethik auf dem Boden der Zweitheilung in *λογιστικόν* und *ἐπιστημονικόν*, in praktische und theoretische Vernunft, wofür Alexander mit Recht auch die Antithese praktische und gnostische

1) Eth. N. β. 2. 1103. b. 26: ἐπεὶ οὖν ἡ παροῦσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστι ὥσπερ αἱ ἄλλαι (οὐ γὰρ ἵν' εἰδῶμεν τί ἐστιν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵν' ἀγαθοὶ γινώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ἦν ὄφελος αὐτῆς), ἀναγκαῖόν ἐστι σκέψασθαι τὰ περὶ τὰς πράξεις, πῶς πρακτέον αὐτάς.

Vernunft braucht [1]), die Wissenschaft der theoretischen, Einsicht und Kunst der logistischen Vernunft zuweist. Wenn er nun von praktischer Wissenschaft spricht, so geschieht das zunächst zwar nicht in der Ethik, sondern in Schriften die, weil sie die Terminologie selbst nicht einhalten, uns wiederholt auf die Ethik als Autorität verweisen; in jedem Falle aber liegt eine Verbindung disparater Begriffe in dem Ausdruck *ἐπιστήμη πρακτική* vor. Es fragt sich für uns nur, welchen der zwei Begriffe Aristoteles nicht in der Strenge der Terminologie gefasst hat. Die moderne Vorstellung würde sich unbedenklich für den ungenauen Gebrauch des Begriffes „praktisch" aussprechen, wie denn auch Kant gegen diese Laxheit vergeblich protestirt hat. Die sachlichen und historischen Gründe sprechen aber alle für das Gegentheil. Zunächst ist die Unterscheidung von *ἐπιστήμη, φρόνησις* und *τέχνη* überhaupt erst durch Aristoteles begrifflich fixirt worden, und noch er selbst gebraucht wie Platon sehr häufig die Worte promiscue. Dagegen hatte bereits bei Platon der Begriff des Praktischen eine unmittelbare Beziehung zur Handlung, zur concreten Ausführung. Platon nennt seine ethischen Reflexionen nicht praktische Wissenschaft, sondern gnostische, und fügt ihnen nur das Prädikat des epitaktischen bei. Die praktische Wissenschaft aber ist bei Platon unlöslich mit der *χειροτεχνία* verknüpft [2]). Die Ethik praktische Wissenschaft zu nennen, wäre schon

1) π. ψυχῆς: ὁ δὲ θεωρητικὸς ἀεὶ γνωστικὸς ὤν, ἐπιστημονικός ἐστιν, ἀλλ' οὐ βουλευτικός.

2) Polit. 258: ταύτῃ τοίνυν συμπάσας ἐπιστήμας διαίρει, τὴν μὲν πρακτικὴν προσειπών, τὴν δὲ μόνον γνωστικήν. αἱ δέ γε περὶ τεκτονικὴν οὖν καὶ σύμπασαν χειρουργίαν ὥσπερ ἐν ταῖς πράξεσιν ἐνοῦσαν σύμφυτον τὴν ἐπιστήμην κέκτηνται, καὶ συναποτελοῦσι τὰ γιγνόμενα ὑπ' αὐτῶν σώματα, πρότερον οὐκ ὄντα. ἆρ οὖν οὐκ ἀριθμητικὴ μὲν καί τινες ἕτεραι ταύτῃ συγγενεῖς τέχναι ψιλαὶ τῶν πράξεων εἰσι, τὸ δὲ γνῶναι παρέσχοντο μόνον; τῆς δὴ γνωστικῆς μᾶλλον ἢ τῆς χειροτεχνικῆς καὶ ὅλως πρακτικῆς βούλει τὸν βασιλέα φῶμεν οἰκειότερον εἶναι;

bei Platon ein Ding der Unmöglichkeit gewesen. Nun habe ich gezeigt wie es gerade die Rücksicht auf die Einzelhandlung ist, was Aristoteles bestimmte den Begriff des Praktischen und Epitaktischen bei Platon zusammenzufassen und in der praktischen Vernunft der gnostisch-theoretischen gegenüberzustellen. Er konnte mithin von jener Grundvorstellung abzugehen nicht wohl ein Motiv haben. Es ergaben sich ihm die praktische Tugend der Einsicht und die poietische der Kunst. In beiden Thätigkeiten liegt nun ein Element, welches dazu hinüberleitet, auch für sie den Namen Wissenschaft zu brauchen. Wie die Wissenschaft nämlich deductiv, im Syllogismus, sich entwickelt, so lässt sich die berathschlagende Thätigkeit der Einsicht und Kunst ebenfalls in einen Syllogismus zusammenfassen, und der Unterschied beider besteht nur darin, dass der Schlusssatz in der Wissenschaft eine Erkenntniss, in der Einsicht und Kunst Handlung und Bildung ist [1]). Ist es aber nur das theoretische und praktische Resultat, was sie unterscheidet, so kann Aristoteles nicht nur von praktischen und poietischen Prämissen, Syllogismen und Beweisen [2]) sprechen, sondern die Bezeichnung praktische und theoretische Wissenschaft selbst liegt ausserordentlich nahe, da die Prädikate genugsam den Unterschied kennzeichnen.

1) de mot. an. 7. 701. 7: πῶς δὲ νοῶν ὁτὲ μὲν πράττει ὁτὲ δ' οὐ πράττει, καὶ κινεῖται, ὁτὲ δ' οὐ κινεῖται; ἔοικε παραπλησίως συμβαίνειν καὶ περὶ τῶν ἀκινήτων διανοουμένοις καὶ συλλογιζομένοις. ἀλλ' ἐκεῖ μὲν θεώρημα τὸ τέλος (ὅταν γὰρ τὰς δύο προτάσεις νοήσῃ, τὸ συμπέρασμα ἐνόησε καὶ συνέθηκεν), ἐνταῦθα δ' ἐκ τῶν δύο προτάσεων τὸ συμπέρασμα γίνεται ἡ πρᾶξις.

2) Eth. N. ζ. 11. 1143. b. 1: ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὅρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως. 13. 1144. 31: οἱ γὰρ συλλογισμοὶ τῶν πρακτῶν ἀρχὴν ἔχοντές εἰσιν. 35: διαστρέφει γὰρ ἡ μοχθηρία καὶ διαψεύδεσθαι ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς. η. 5. 1147. 26: ὅταν δὲ μία γένηται ἐξ αὐτῶν, ἀνάγκη τὸ συμπερανθὲν ἔνθα μὲν φάναι τὴν ψυχήν, ἐν δὲ ταῖς ποιητικαῖς πράττειν εὐθύς.

b. Die falsche Eintheilung.

Ritter hatte durchaus Recht sich in der Frage der Eintheilung der Philosophie bei Aristoteles nicht entschieden zu äussern[1]) und es ist durchaus zu missbilligen wenn Teichmüller von „jenen Jugendtagen der Wiedererkenntniss des Aristoteles" reden zu dürfen meint, da er uns doch selbst nicht mehr bietet als Ritter sicherlich auch zu geben vermocht hätte, d. h. eine Reihe von Widersprüchen. Es ist bisher nichts geschehen was das Räsonnement Ritters zu entkräften im Stande wäre. Wenn Brandis[2]) und Zeller jene Dreitheilung aufnahmen, so geschah es von Zellers Seite wenigstens nicht ohne ernstliche Bedenken gegen die Glaubwürdigkeit der späteren Schriftsteller, nicht ohne gründliche Erwägung der Schwierigkeiten die dem entgegen stehen[3]). Man kann nicht einmal sagen, dass Zeller sich entschieden für diese Eintheilung ausspricht, da er ausdrücklich darauf verzichtet „einen übereinstimmenden Aufschluss" zu erhalten und an dem Thatbestande festhaltend, dem besten Zeugniss aus dem späteren Alterthum, demjenigen des Alexander, folgt, der Theologie, Physik, Logik und Ethik nebeneinanderstellt. Zeller verfährt hier wie überall musterhaft besonnen. Man braucht nur die Belegstellen aus den Schriften des Aristoteles und seiner Schüler einerseits, ja selbst Alexander kann man noch hinzunehmen, und andererseits die Angaben die aus dem fünften und sechsten Jahrhundert stammen und mitten aus dem Schulgezänk heraus in überraschender Fülle und mit erstaunlicher Detailkenntniss erwachsen sind, mit einander zu vergleichen, um ein wohlgegründetes Misstrauen zu gewinnen. Ergänzt doch Zeller

1) Gesch. d. Phil. III. 56.

2) Handbuch II. 2. α. 130. Brandis hat die Frage weit zu flüchtig behandelt.

3) Die Philos. d. Griechen II. 2. 123.

selbst die Worte des Aristoteles, *θεωρητικῆς μὲν γάρ* durch: „zu der aber hiernach die gesammte Philosophie gerechnet wird", hält er doch die Dreitheilung der praktischen Philosophie bei Eudemus für die echt peripatetische, während gerade die *φρόνησις* nie die Ethik bedeuten kann, so wenig wie *πολιτική* und *οἰκονομική* in dieser Verbindung die Bücher über den Staat und das Hauswesen bezeichnen. Und dann höre man den Ammonius, David, Simplicius, Eustratius reden! Noch klarer als diesen ist die Sache Teichmüller. Das Geschichtliche wird ganz bei Seite gelassen. Es wird zwar von der bekannten Stelle der Metaphysik ausgegangen, nicht aber, wie es allein richtig ist, sofort die Parallelstelle der Ethik herangezogen, sondern aus der Analytik der Gegensatz der *δόξα* und *ἐπιστήμη* mitgebracht. Indem nun das *δοξαστικόν* fälschlich mit dem *βουλευτικόν* identificirt wird, geht der eigentliche Begriff der praktischen Vernunft verloren und wir erhalten ein wissenschaftliches Vermögen und ein Vermögen der Meinung. So entstehen zwar Meinungen über Kunst und Meinungen über Handlungen, aber das ist nicht des Aristoteles Meinung. Wir erhalten „drei Arten des Denkens (*διάνοιαι*), *θεωρεῖν*, *πράττειν*, *ποιεῖν*". Ist denn das *πράττειν* und *ποιεῖν* ein Denken? Aber trotz dieser Scheidung soll man sich hüten, das *πράττειν* und *ποιεῖν* vom *θεωρεῖν* zu trennen! Wie der *λόγος ἀληθής*, den Aristoteles ausdrücklich *διάνοια πρακτική* nennt, Teichmüller also *πράττειν* nennen würde, wiederum dem *πράττειν* und *ποιεῖν* einwohnen soll, ist räthselhaft. Dass aber eine Eintheilung grössere Sicherstellung gewinnt, wenn man erst eine Eintheilung nach den Theilen des Geistes, denen, wie vorher auseinandergesetzt wird, nothwendig bestimmte Objecte entsprechen müssen, betrachtet, alsdann diese Objecte herbeizieht, und weil das Facit nun ein gleiches ist, alles in trefflicher Harmonie findet, glaube ich nicht. Die Eintheilung nach den Werthbestimmungen endlich ist im Grunde

wiederum das Nämliche. Diejenigen Angaben hingegen durch welche Aristoteles die Frage vielleicht am tiefsten berührt, wie die Dreitheilung der Prämissen in der Topik, die Zeller mit Recht hervorhebt, und andere mehr, hat Teichmüller unberücksichtigt gelassen. Mit seinem Schema allerdings stimmen sie nicht zusammen. Die Schwierigkeit dass aus einer berathschlagenden Vernunftthätigkeit eine Disciplin abfolgen soll, hat sich Teichmüller dadurch verhüllt, dass er die Undenkbarkeit statuirt, die praktische Philosophie sei Sache der Meinung. Es will mich bedünken als wäre das Vollbewusstsein, dem Mannesalter einer Renaissancezeit anzugehören, ein wenig verfrüht.

2. Die Ethik.

Welches die Gliederung der Disciplinen bei Aristoteles gewesen ist, ob er überhaupt eine solche durchgeführt hat, wage ich, mich hierin durchaus Zeller anschliessend, nicht zu entscheiden. Es ist möglich dass jene Stelle der Topik [1]) einen Anhaltepunkt darbietet; wahrscheinlich ist es mir deshalb nicht, weil die Dreitheilung der theoretischen Philosophie hierdurch verrückt würde. Vielleicht ist es einer jener fruchtbaren Keime, wie sie Aristoteles so oft am Wege liegen lässt? Mit Sicherheit halte ich aber dafür, dass die Ethik, Politik und Poietik der theoretischen Philosophie nicht zuzuzählen sind, da sie das unphilosophische Element enthalten, nicht um ihrer selbst willen geschaffen zu sein; dass sie zweitens nicht die praktische und poietische Philosophie sein können, da diese keine Disciplinen, sondern praktische und poietische Vernunft-Energien sind. Es folgt mir hieraus ab, dass jene Disciplinen zwar auf dem Wege theoretischen Denkens entstanden sind, in der realen Welt

1) Top. α. 14. 105. b. 19: ἔστι δ' ὡς τύπῳ περιλαβεῖν τῶν προτάσεων καὶ τῶν προβλημάτων μέρη τρία. αἱ μὲν γὰρ ἠθικαὶ προτάσεις εἰσίν, αἱ δὲ φυσικαί, αἱ δὲ λογικαί. vgl. de part. an. α. 1. 640. 1.

des Geistes aber keine selbstständige Existenz haben, sondern lediglich dazu bestimmt sind als Inhalt aufgenommen zu werden von der praktischen und poietischen Vernunftthätigkeit, von der *φρόνησις* und *τέχνη*. Es wäre damit von dem Standpunkte des Aristoteles aus nur gesagt, woran wir von dem unsrigen aus nicht zweifeln, nämlich dass die Pädagogik keine Philosophie ist; denn solches sind im Grunde, nach Aristotelischer Auffassung, jene Disciplinen. Dass aber, wenn irgend etwas ausser der reinen Theorie würdig ist jenen Namen zu tragen, er derjenigen Vernunft nicht vorenthalten wird, die über das natürliche Werden hinausgreifend in künstlerischem Schaffen und praktischem Thun der Idee eine Stätte bereitet, den Gang der Weltentwicklung bestimmt, diess scheint mir nicht unbedeutend und auch dem Aristoteles wohl anstehend. Dass er die *ἀνθρώπινα* nicht ebenbürtig hielt der reinen Theorie, das hat er auf Thales hinblickend mit beredtem Worte gesagt. Aber auch die Politik und Ethik bedeuteten ihm nur eine *περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία*, und wo wiederum, wie beim Lobe der Theorie, dem wortkargen Mund die Sprache anschwillt, da ist es nicht die Erhabenheit des Sittengesetzes, die Idee der Freiheit oder Pflicht oder irgend ein anderer Inhalt der ethischen Speculation, der ihn bewegt; sondern das concrete Bild der Gerechtigkeit, wie sie im staatlichen Gemeinwesen in lebendiger Wechselbeziehung des Ganzen und seiner Theile wie dieser unter einander ihre Realisation gefunden, diess ist es was ihm schöner erscheint als Abend- und Morgenstern. Weil die *φρόνησις* seiner Bürger und nicht das Gesetz hier der eigentliche Grundstein des Staates ist, wenn auch die politische Einsicht der Gesetze so wenig als die Einsicht des Einzelnen ethischer Normen entrathen kann, deshalb sind es die *φρόνησις* und die *σοφία* die er am Schlusse des sechsten Buches der Ethik auf die Wagschale wirft. Und wie dort in der Charakteristik der einzelnen Tugenden, wo-

rin seine Ethik am grössten ist, sich der Künstler in ihm regt, so weist er der Kunst selbst, obschon sie von praktischen Principien beeinträchtigt die Mittelstellung nicht ausfüllt, die ihr der Sache nach zukommt, doch einen bedeutsamen Platz an im Staate, und nennt sie philosophischer als die Geschichte oder das Handeln. Und wo die Kunst selbst nicht heranreicht, das innerste Leben des Geistes zu objectiviren, da leistet ihr die Freundschaft Aushülfe, so dass man sie wohl eine Schwester der Kunst nennen mag, eine Kunst des Lebens, des Denkens, wie die Logik die Wissenschaft des Denkens ist. Wie jene in seine Staatslehre, so nahm er diese auf in seine Ethik. Wenn ich hiernach nicht der Meinung bin, dass Aristoteles die Ethik und die Poietik den theoretischen Wissenschaften coordinirte, so finde ich dieses nicht nur durch die ganze Weltanschauung des Aristoteles begründet, sondern auch durch die philosophische Natur dieser Schriften bezeugt. Zunächst fehlt der Ethik wie der Poietik im Vergleich mit den anderen Disciplinen ein selbstständiges Princip. Mag das Handeln sich noch so sehr durch die Freiheit von der Natur unterscheiden, für die Ethik ist es solange gleichgültig als nicht der Freiheitsbegriff sondern der teleologische Naturbegriff ihr Princip bildet. Die Ethik wird von denselben Principien geleitet wie der empirische Theil der Physik. Die Untersuchung über das Gute wird so sehr von der teleologischen Anschauung beherrscht, dass dem ethischen Handeln im Vergleiche mit der Theorie nur ein relativer Werth beigemessen werden kann, und hierdurch fehlt die Pflichtenlehre so gut als ganz. Wo man wiederum, wie in der Bestimmung der ethischen Tugend als Mittelmaass, wohl berechtigt ist den teleologischen Grundgedanken für zurückgetreten zu halten, da ist es ebenso zweifellos eine aesthetische Anschauung die hineinspielt. Ebenso verhält es sich mit der Poietik. Selbst wenn das aesthetische Element so entschie-

den eingreift wie in dem Vergleich der Kunst mit der Philosophie, oder in den Betrachtungen über Grösse und Ordnung, oder in jener dunklen Andeutung über die Stellung der Mathematik zum Schönen und Guten in der Metaphysik, stets ist es wieder die Teleologie der Natur und Ethik die das eigentlich Bestimmende wird, so dass für uns der Schwerpunkt doch immer nur in den vortrefflich aufgefassten Einzelheiten liegt.

Unmittelbar hiermit hängt zusammen der Mangel speculativer Behandlung, das durchgängige Verharren der Untersuchung in der Induction. Beachtet man dass Aristoteles den Begriff der Wissenschaft durchaus auf die Deduction beschränkt, während für die Ethik Politik und Poietik schon deshalb die Deduction keinen Werth hat, weil sie nicht um der Begriffsbildung willen sondern für die praktische Anwendung verfasst sind, so wird man unmittelbar auf den deductiven Process verwiesen, der sich in der praktischen Thätigkeit der Einsicht und der poietischen der Kunst als *συλλογισμὸς πρακτικός* und *ποιητικός* dem theoretischen an die Seite stellt. Also nicht nur auf den Namen „praktisch“, sondern auch auf den Namen „*ἐπιστήμη*“ haben die Kunst und Einsicht mehr Anspruch als Ethik und Poietik. Während jene Disciplinen, durch das theoretische Verhalten der Vernunft in ihnen, zwar auf eine Coordinirung mit den Uebrigen hinzuweisen scheinen, widerspricht dem auf das entschiedenste der unbedingte Vorzug den nach Inhalt und Form die theoretische Philosophie findet, deren Autarkie jenen die Krone von der Stirn nimmt. Fasst man dagegen Kunst und Einsicht als die der theoretischen coordinirte praktische und poietische Philosophie auf, so bleibt das Verhältniss bei aller Verschiedenheit der Werthschätzung in unbedingter Berechtigung bestehen, da es auf einer Distinction der Vernunftformen beruht, die natürlich keine Schmälerung finden kann. Es wird ferner hier-

durch die Thatsache erklärlich, die im anderen Falle im höchsten Grade auffällig bleibt, dass Aristoteles, obwohl er jene Dreitheilung ausdrücklich als völlig umfassend und mit Entschiedenheit als grundlegend bezeichnet, von ihr gänzlich absehen kann, wenn es sich ihm um eine Gliederung der Disciplinen handelt. Hier wird weder die theoretische Philosophie als Gattungsbegriff zu Grunde gelegt, noch auf die praktische und poietische irgend Rücksicht genommen, sondern es wird der Grad der Akribie und die Natur der Objecte oder der Urtheilsformen in Betracht gezogen. Auch ergiebt sich uns hierdurch ein Aufschluss darüber, dass die späteren Erklärer Ethik, Politik und Oekonomik als coordinirte Theile der praktischen Disciplin annahmen, während Aristoteles, wie Zeller richtig bemerkt, dazu keine Handhabe bietet. Man braucht nicht mit Zeller anzunehmen, dass sie ein pseudoaristotelisches Werk irre führte, vielmehr dürfte auch dessen Abfassung ebenso auf ein Missverständniss des Aristoteles zurückzuführen sein. Aristoteles selbst stellt nämlich allerdings die *οἰκονομική* neben die *πολιτική* und *φρόνησις* hin, aber er versteht darunter, wie auch Eudemus, nicht die drei Disciplinen der Ethik der Staats- und Haushaltslehre, sondern die drei Seinsweisen der reinen praktischen, berathschlagenden Vernunft oder der *φρόνησις* im weitesten Sinn. War der Begriff des Praktischen aber einmal missverstanden, und wie dieses allmälig geschah berühre ich im Schlusskapitel, so hatte man allerdings die Autorität des Aristoteles selbst für sich.

Während die Ethik, bis zur Ermüdung, jede Gelegenheit ergreift um sich zu entschuldigen, dass sie die Philosophie in ein unwegsames Land geführt hat, während sie an die Billigkeit der Urtheilsfähigen appellirt, darf sich die Einsicht einer höheren Akribie rühmen als eine Kunst, darf sie sich mit dem Geometer messen der den Mittelpunkt des Kreises trifft, darf sie sich neben die höchste Form des Geistes, neben die *σοφία* stellen. Wenn sie auch nicht gleich der *σοφία* sich zur Eudämonie verhält wie die Gesundheit zur Gesundheit, so ist es doch kein Mangel, keine vergleichsweise Unzulänglichkeit die ihr den Platz streitig macht, sondern ihre Natur selbst, bei aller Vollkommenheit im eigenen Gebiete, erfordert diese Rangordnung, und wo ihr Gebiet eingeschlossen gedacht wird, da heisst es eben doch: *ἔτι τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετήν.* Nur wenn es gilt den absoluten Werth der Speculation zu wahren, dann bricht die theoretische Grundrichtung der griechischen Philosophie offen hervor, so dass das sechste Buch mit den Worten schliessen kann, die ich für bezeichnend halte für die ganze Entwicklung des Hellenischen Geistes bis zu seinem Culminationspunkt hin: Die Einsicht ist weder Gebieterin über die Theorie noch gehört sie dem besseren Theile der Seele an. Nicht bedient sie sich jener, sondern sie sieht nur zu dass jene werde. Um jener willen, nicht jener gebietet sie. Es wäre das Gleiche als wollte man sagen, die Staatskunst gebiete über die Götter, weil sie über Alles gebietet im Staate.

Drittes Kapitel.

Die Nacharistotelische Auffassung von Theorie und Praxis.

Der Aristotelische Begriff der praktischen Vernunft, und damit überhaupt die antike Auffassung desselben, besteht und fällt mit seiner Definition der Tugend. „Weder giebt es die φρόνησις ohne ethische Tugend, noch giebt es ethische Tugend ohne φρόνησις", das ist der verfängliche Satz auf dem dieses ganze System ruht! Wie die richtige Auffassung des Zweckbegriffes, der oberen Prämissen, abhängig gemacht wird von der Beschaffenheit des ἦθος, so sind die Urtheile über das Einzelne gebunden an das Resultat moralischer Pädagogik. In wie weit Aristoteles eine Wahrnehmung des Guten, also einen moralischen Sinn, annahm, ist zwar schwer zu bestimmen, da an den meisten Stellen das Wort Wahrnehmen wohl nur eine bildliche Ausdrucksweise ist, sicher steht aber, dass die Freude und das Leid, welche durch das κοινὸν αἰσθητήριον wahrgenommen werden, als Ausdruck der moralischen Beschaffenheit ihm für ein feines Kriterium über die Natur der vorliegenden Einzelhandlung gelten[1]). Indem nun die Thätigkeit der prak-

1) vgl de an. γ. 2. 426. b. 5; de iuv. et sen. 1. 467. 28; de an. γ. 7. 431. 11; Rhet. α. 11. 1369; Eth. N. α. 8. 1099. 15; β. 9. 1109. b. 4 u. 22; ζ. 12. 1143. b. 5.

tischen Vernunft in ein Wahrnehmungsurtheil ausläuft, ist dieselbe nicht nur auch nach dieser Seite hin von der Charakterbeschaffenheit abhängig, sondern auch an das Handeln selbst gebunden. Man kann von Jemand der nicht handelt in der That nicht sagen, dass er im Besitz der φρόνησις sei. Körper und Geist, Charakter und Denken gleichmässig auszubilden und zu erhalten war die traditionelle Richtung der attischen Staatspädagogik. Schon die Jugend daran zu gewöhnen über das Rechte Freud und Leid zu empfinden hält Aristoteles, Platon beipflichtend, für eine Hauptaufgabe des Pädagogen[1]). Solange die Individualität von der substantiellen Sittlichkeit eines Gemeinwesens getragen gedacht wird, liegt die abstracte Fragestellung: ist es das ἦθος oder die νόησις welcher die Initiative zufällt in der Tugend? noch fern; sie verbirgt sich gleichsam in den dunklen Schoos der Pädagogik. Aber die Frage ist damit nicht gelöst, sie muss philosophisch gestellt und beantwortet werden. Dass dieses ein Punkt ist mit dem sich jeder selbstsändige Kopf unter den Schülern des Aristoteles auseinandersetzen musste liegt auf der Hand. Es musste um so mehr geschehen, als schon jetzt das lebendige Bewusstsein der Staatszugehörigkeit hinter das private Studium bei isolirter Lebensführung zurücktrat. Ward aber der Tugendbegriff, die Grundlage der Aristotelischen Ethik alterirt, so ist es eine Nothwendigkeit dass der Begriff der praktischen Vernunft in Mitleidenschaft gezogen wird und dem entsprechend auch die Eintheilung der Philosophie Modificationen erleidet.

1. Die akademische Tradition.

Eine Eintheilung der Vernunftformen gab es bei Platon nicht. Der Unterschied der δόξα, διάνοια und ἐπιστήμη

1) Eth. N. β. 2. 1104. 11.

entspricht dem Grade der Akribie, gehört in die Erkenntnisstheorie; die Zutheilung bestimmter Erkenntnissgebiete an jene Vermögen ist ebenso willkürlich wie die Beziehung der deutlichen und undeutlichen Erkenntniss auf gesonderte Objecte, gegen die Kant auftrat. Die Keime, die sich bei Platon in erster Richtung vorfinden, hat Aristoteles, wie ich zeigte, ausgebildet. Dass Platon eine Eintheilung der Disciplinen in Ethik, Physik und Dialectik, wirklich vorgenommen hat, ist, der Art seines Philosophirens nach zu urtheilen, in hohem Grade unwahrscheinlich [1]). Dass Aristoteles dieselbe erwähnt, lässt nicht annehmen dass sie vor ihm schon da war. Und wenn Sextus meint, Platon habe diese Eintheilung bloss potentiell gehabt und erst in der Schule des Xenokrates und bei den Peripatetikern und Stoikern sei sie offen hervorgetreten [2]), so entspricht das, wie auch Zeller annimmt, wohl dem Thatbestande. Nur ist es hiernach nicht unwahrscheinlich, dass die Eintheilung selbst ursprünglich vom Aristoteles herrührt, sei es nun dass schon Xenokrates sie, in Folge seiner Beziehungen zu Aristoteles, annahm, sei es dass, da Sextus nur von der Schule spricht, sie nach ihm in die Akademie eingeführt wurde [3]). Dass man die Eintheilung dann später auf Platon zurückführte, ist ebenso natürlich wie sachlich nicht unberechtigt. Jedenfalls bezeugt die Aufnahme dieser Eintheilung in die Akademie und Stoa, dass sie mit der Distinction der praktischen und theoretischen Vernunft bei Aristoteles nichts gemein hat, da diese sich bei der einen so wenig als bei der anderen findet. Ist aber diese Eintheilung die verbreitete und an sich sehr naheliegend, so wird die Tendenz bestehen jede andere Distinction mit ihr in Einklang zu setzen. Von der Platonischen Schule wissen wir hierüber nichts Weiteres.

1) Auf *Ciceros* Referat Acad. I. 5 19 ist nichts zu geben. Diog. III. 56 ist wohl nur von einer späteren Abstraction die Rede. Atticus Eus. XI. 2. 2 berichtet auch nicht geradezu das Factum. *Alcinous* hat Isag. ζ. offenbar eine bestimmte Stelle der Staatslehre im Auge.

2) Sextus. ex rec. *Bekkeri* 133. π. δογμ. I. 16: ὧν δυνάμει μὲν Πλάτων ἐστὶν ἀρχηγός, περὶ πολλῶν μὲν φυσικῶν πολλῶν δὲ ἠθικῶν οὐκ ὀλίγων δὲ λογικῶν διαλεχθείς. ῥητότατα δὲ οἱ περὶ τὸν Ξενοκράτην καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ περιπάτου ἔτι δὲ οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς ἔχονται τῆσδε τῆς διαιρέσεως.

3) Dass Aristotelische Distinctionen in Arbeiten die für Platonisch gelten sollten vielfach aufgenommen wurden, bezeugen der Sisyphus und die Definitionen mit ihrer Distinction des ζητεῖν und βουλεύεσθαι. (389. 413. 414.)

2. Die Peripatetiker.

Wenn Eudemus keine principielle Abweichung von der Aristotelischen Ethik zeigt, so wies ich doch darauf hin [1]), dass er die Begriffe der *δόξα* und der *βουλή*, und damit die praktische und theoretische Vernunftthätigkeit, nicht mehr scharf gesondert hat. Seine *δόξα βουλευτική* ist bereits wie hölzernes Eisen. Zeller hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht [2]), wie Eudemus gerade an die schwierige Frage nach der Entstehung der Tugend seine eigenen Reflexionen anknüpft. Das Problem findet hier keine begriffliche Fassung; Eudemus weist bezüglich des guten Strebens wie bezüglich der handelnden Vernunft auf die Gottheit hin, in deren Gaben beide ihren Ursprung haben sollen [3]). Er hält demnach an dem Gleichgewicht beider Seiten der Handlung noch fest, wie dann auch die Grosse Ethik das Verhältniss als eine Harmonie auffasste. Die Schwierigkeit der Sache ist dem Eudemus bereits bewusst, aber er durchdringt sie nicht denkend. Es ist eine individuelle Anticipation des Stoicismus. Theophrast's Gewissenhaftigkeit und Geistesschärfe zeigt sich nicht zu geringem Theile darin, dass er die

1) S. S. 173.

2) II. 2. 705.

3) Eth. ε. η. 14. 1248. 30: εὐτυχεῖς καλοῦνται οἳ ἂν ὁρμήσωσι κατορθοῦν ἄλογος ὄντες, καὶ βουλεύεσθαι οὐ συμφέρει αὐτοῖς· ἔχουσι γὰρ ἀρχὴν τοιαύτην ἣ κρεῖττον τοῦ νοῦ καὶ βουλεύσεως. 20: οὐκ ἄρα τοῦ νοῆσαι ὁ νοῦς ἀρχὴ, οὐδὴ σοῦ βουλεύσασθαι βουλή.

Widersprüche und Probleme des Aristotelischen Systems an's Licht zu ziehen sucht. Auch in der Ethik fasst er den Hauptpunkt in's Auge und sucht ihn logisch zu beleuchten [1]). Theophrast meint die wechselseitige Bedingtheit der ethischen Tugend und der Einsicht sei keine gleichartige auf beiden Seiten. In der ethischen Tugend sei die Einsicht unmittelbar als ihre Form enthalten, in der Einsicht sei die ethische Tugend nicht unmittelbar enthalten, sondern nur die Nothwendigkeit gesetzt nicht schlecht zu handeln. So gering die Abweichung erscheint, so geht sie doch darauf hinaus der Vernunft die Initiative zuzuweisen. Ist in der Einsicht nicht schon ihrem Wesen nach die ethische Tugend mit gesetzt, so kann die Einsicht abgelöst von ihr gedacht werden, sie hat eine Existenz ausser der Handlung selbst. Ist aber dieses der Fall so muss der Schwerpunkt vom Einzelnen und dem buleutischen Charakter zum Allgemeinen, zum Erkenntnissinhalt hinüberspielen. Dieses stimmt auch zu der dem *βίος θεωρητικός* schon vorwiegend zugeneigten Lebensanschauung Theophrasts.

Vielfache Missverständnisse finden sich bezüglich der Aristotelischen Begriffsbestimmungen schon in der Grossen Ethik, und zwar ist auch hier der Begriff der Berathschlagung, wie ich wiederholt bemerkt habe, nicht mehr klar gedacht und die meisten Distinctionen, bei denen er in Frage kommt, enthalten Abweichungen von der Aristotelischen Auffassung [2]). Je mehr in die peripatetischen Kreise anderweitige Vorstellungen, wie die pythagoreisirende Richtung

1) *Stobäus* Ekl. II. 306: τοιοῦτο μὲν τὸ τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν εἶδος παθητικὸν καὶ κατὰ μεσότητα θεωρούμενον, ὃ δὴ καὶ τὴν ἀντακολουθίαν ἔχει, πλὴν οὐχ ὁμοίως, ἀλλ' ἡ μὲν φρόνησις ταῖς ἠθικαῖς κατὰ τὸ ἴδιον, αὗται δ' ἐκείνῃ κατὰ συμβεβηκός. ὁ μὲν γὰρ δίκαιος ἐστὶ καὶ φρόνιμος, ὁ γὰρ τοιόςδε αὐτὸν λόγος εἰδοποιεῖ οὐ μὴν ὁ φρόνιμος καὶ δίκαιος κατὰ τὸ ἴδιον, ἀλλ' ὅτι τῶν καλῶν κἀγαθῶν κοινῶς πρακτικός, φαύλου δ' οὐθενός.

2) S. 173. 236. 474.

bei Aristoxenes, Eingang fanden, je mehr es sich um die materialen Fragen, um die Stellung der Tugend und der Lust oder der äusseren Güter zur Eudämonie handelte, um so mehr mussten jene formalen Seiten an Interesse verlieren, oder doch, bei der naturwissenschaftlich empirischen Richtung der Schule, ohne weitere Ausbildung bleiben. Vielleicht schon in Folge eines Missverständnisses der Angaben des Aristoteles und Eudemus [1]) behandelte der Verfasser des ersten Buches der Oekonomik dieselbe als selbstständige Disciplin. Stoischen Einfluss verräth die Rhetorik an Alexander wie auch die Schrift über die Welt, in der Ueberschätzung der Doctrin, in der Bezeichnung der Vernunft als *ἡγούμενον* [2]). Dieser Punkt ist es aber auch an welchem die Stoa in die historische Gestaltung unserer Frage entschieden eingreift.

3. Die Stoa.

Es ist bezeichnend für den Aristotelischen Begriff der praktischen Vernunft, dass er in derjenigen philosophischen Schule, die ihren ganzen Schwerpunkt in die Praxis verlegt, nicht die geringste Beachtung findet. Je mehr der Mensch

1) Eth. N. ζ. 5. 1140. b. 7: ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος. διὰ τοῦτο Περικλέα καὶ τοὺς τοιούτους φρονίμους οἰόμεθα εἶναι, ὅτι τὰ αὐτοῖς ἀγαθὰ καὶ τὰ τοῖς ἀνθρώποις δύνανται θεωρεῖν· εἶναι δὲ τοιούτους ἡγούμεθα τοὺς οἰκονομικοὺς καὶ τοὺς πολιτικούς. vgl. 8. 1141. b. 27: αὕτη δὲ πρακτικὴ καὶ βουλευτική· τὸ γὰρ ψήφισμα πρακτὸν ὡς τὸ ἔσχατον. διὸ πολιτεύεσθαι τούτους μ ό ν ο υ ς λέγουσιν. vgl. Eth. ε. α. 8. 1218. b. 11: ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν τὸ τέλος τῶν ἀνθρώπῳ πρακτῶν. τοῦτο δ' ἐστὶν τὸ ὑπὸ τὴν κυρίαν πασῶν. αὕτη δ' ἐστὶ πολιτικὴ καὶ οἰκονομικὴ καὶ φρόνησις. διαφέρουσι γὰρ αὗται αἱ ἕξεις πρὸς τὰς ἄλλας τῷ τοιαῦται εἶναι. Für Ethik und Oekonomik hätte Eudemus nicht ἕξις gesagt, sondern πραγματεία oder dgl. Eudemus für den Verfasser der Oekonomik zu halten sehe ich weder hierin noch sonst einen Grund.

2) Rhet. 1. 1421. 23: ἔτι δὲ ὥσπερ ὁ στρατηγός ἐστι σωτὴρ στρατοπέδου, οὕτω λόγος μετὰ παιδείας ἡγεμών ἐστι βίου. vgl. de mundo 1. 391. 11: ἡ γοῦν ψυχὴ διὰ φιλοσοφίας, λαβοῦσα ἡγεμόνα τὸν νοῦν.

als abstract Einzelnes zur Geltung kommt, desto mehr tritt die concrete Individualität zurück; dieses aber eben war es was jenen Begriff in's Leben rief. Worin Aristoteles am liebsten verweilt, in dem Grade als ihm die praktische Vernunft höher steht als die Ethik, die Charakteristik der Einzeltugenden in concreten Verhältnissen, das, meint Aristo, solle man den τίτθαις überlassen und den Pädagogen [1]); und wo das nicht ganz geschah, wie bei Chrysippus, da ist nicht lebensvolle Hingebung an die Wirklichkeit sondern Pedanterie das treibende Motiv, und der treffliche Plutarch hatte allen Grund sich mit Platon über diesen Tugend-Haufen zu beklagen [2]).

Je weniger Spielraum und Bedeutung den Stoikern die praktische Vernunft in der Aristotelischen Fassung haben konnte, um so grösseres Gewicht wird auf die Ethik gelegt. Wofür jenes negative Verhalten die kürzeste Formel wäre, der Gegensatz zu Aristoteles tritt hier offen hervor. Der Punkt den Eudemus und Theophrast berührten, die verwundbare Ferse der Aristotelischen Ethik, giebt auch hier den Anlass. An die Stelle der unbegreiflichen Harmonie von ἦθος und νόησις, die Eudemus als prästabilirte zu fassen geneigt ist, tritt als Consequenz der Richtung, die Theophrast angab, die Identität beider. Die Tugend ist Wissen, heisst es hier wiederum wie bei Sokrates. Sie behalten den Namen der φρόνησις bei, aber wie die Tapferkeit eine ἐπιστήμη δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν καὶ οὐδετέρων ist, so ist jene die ἐπιστήμη κακῶν καὶ ἀγαθῶν καὶ οὐδετέρων, der Complex der ethischen Tugenden. Fällt aber die Bedeutung der individuellen Mannigfaltigkeit des ἦθος fort, so auch der Hauptgrund der logistischen Vernunftthätigkeit. Sie hat nicht

1) Sext. II. δογμ. I. 12: τούτους γὰρ εἰς τίτθας καὶ παιδαγογοὺς πίπτειν.

2) Plut. de virt. mor. β. κατὰ τὸν Πλάτωνα σμῆνος Ἀρετῶν οὐ σύνηθες οὐδὲ γνώριμον ἐγείρας.

mehr das μέσον, geschweige denn ein μέσον πρὸς ἡμᾶς zu bestimmen. Die Tugend ist als Wissen ein Absolutes, Einheit von Charakter und Vernunft, sie wird gewusst, nicht künstlerisch deliberirend gewonnen. Während Aristoteles die φρόνησις an die Stelle der ἐπιστήμη πρακτική treten lässt, setzen die Stoiker die ἐπιστήμη an die Stelle der φρόνησις, lassen aber das ihnen bedeutungslose Prädikat πρακτική fort, da sie für die ἐπιστήμη ποιητική, die τέχνη ohnehin kein Interesse haben [1]). Da nun aber die φρόνησις als blosse ἐπιστήμη keinen Gegensatz zu den übrigen Wissenschaften, namentlich nicht zu der Ethik zeigt, so ist es natürlich, dass sie mit der Ethik zusammenfloss, dass man ebenso die Theile der Philosophie, die Logik, Physik und Ethik, auf die Tugenden zurückführte, wie die Tugenden der φρόνησις und σοφία auf Theile der Philosophie [2]). Die Gliederung der Philosophie aber eingehend zu erörtern, hatte allerdings erst die Stoa einen Anlass, da sie der hergebrachten Anschauung gänzlich zuwider strebt indem sie den Primat unbedingt der Ethik zuspricht. Wenn in der Stoa ein Zwiespalt über die Einordnung derselben in das System bestand, so gab hierzu den Anlass nur der Inhalt der Ethik, nicht die Werthschätzung derselben.

Die Ethik besteht nur aus allgemeinen Gesetzen, Gesetze finden sich auch in dem Naturganzen, die ethischen Gesetze sind eine Anwendung der Gesetzmässigkeit des Weltalls auf das menschliche Handeln, ganz wie bei Heraklit. In der Stoa tritt denn auch die Eintheilung der Disciplinen in fester Form auf, und in mannichfachen Vergleichen, die meist wenig Geschmack zeigen, sucht man sich die Anordnung zu versinnlichen und ihr Stabilität zu sichern. Der κοινὸς λόγος, das Gesetz der Natur, ist auch der mensch-

1) Von *Zeller* wird an der Stelle, wo im Aristotelischen System die Kunst Platz findet, bei der Stoa der Selbstmord besprochen.

2) vgl. *Zellers* vortreffliche Darstellung der Stoa 220. 3.

lichen Natur einwohnend; der *λόγος* erscheint zwar mit dem Aristotelischen Prädikat als *ὀρθὸς λόγος*, aber es ist in Wahrheit der Heraklitische, er ist identisch mit dem Gesetz, während der Aristotelische Begriff gerade das Gesetz zu ergänzen bestimmt war. Es tritt dem entsprechend auch die alte Formel *κατά* wieder in Kraft, und das *κατὰ φύσιν* und *κατὰ νόμον* ist gleichwerthig dem *κατὰ φρόνησιν*. Eine praktische Vernunft giebt es im Stoischen System nicht, weil die theoretische selbst als praktisch angesehen wird. Wenn die Stoa durch die Anerkennung der Initiative, ja der absoluten Herrschaft der Vernunft, eine durch das Aristotelische Dilemma nothwendig gewordene Consequenz vollzog, so gelingt es ihr doch nicht der Ethik die Coordinirung mit der Physik, der Deklaration entsprechend, durch ein selbstständiges Princip zu sichern. Die abstracte Form, die der *λόγος* als Gesetz in der Ethik ebenso wie in der Natur gewinnt, giebt der ersteren zwar einen grossartigen Charakter, bezeichnet unbestreitbar dem ethischen Elemente noch einen Fortschritt über Aristoteles hinaus; aber die Anlehnung an den Naturbegriff nimmt ihm zur Hälfte wieder seinen Werth. So gewiss das abstracte Denken nur ein Vorrecht der Jugend, sei es der einzelnen Individualität oder der Völker, ist, so gewiss es hier den kräftigsten Impuls der Entwicklung darbietet, so fern stand doch der Stoa diese Aufgabe. Eine zulängliche Begründung findet die Stoische Ethik erst durch Kant.

4. Die Epikureer.

Die Eintheilung der Philosophie, wie sie die Stoiker haben, scheint in der Epikureischen Schule beibehalten zu sein[1]). Wenn man aber erwarten sollte, hier, wo das ethische Princip individualistisch gefasst wird, auch jene Aristotelischen Begriffe wieder anzutreffen, so steht nicht nur die atomistische Psychologie mit der Lehre vom Idol einer kritischen Untersuchung der Vernunftformen entgegen, sondern auch die Ethik selbst, in ihrer wesentlich negativen, quiescirenden Richtung, lenkt das Interesse von der Handlung ab. In die Systematik der Ethik Epikurs haben wir allerdings gar keinen Einblick; doch lässt sich aus den Angaben über seine Schriften wie aus dem Philodem entnehmen, dass sie wenig Berücksichtigung fand. Die Ethik ist natürlich auch hier eine theoretische Disciplin, und dass er den Unterschied der Kunsttheorie und der künstlerischen Thätigkeit festgehalten hat wird uns wenigstens bezeugt[1]).

1) Diog. Epik. 29: διαιρεῖται τοίνον εἰς τρία, τό τε κανονικὸν καὶ φυσικὸν καὶ ἠθικόν. τὸ φυσικὸν τὴν περὶ φύσεως θεωρίαν πᾶσαν, τὸ δὲ ἠθικὸν περὶ αἱρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ περὶ βίων καὶ τέλους.

5. Der stoisch-peripatetische Eklecticismus.

Wenn vielleicht schon Chrysippus drei Lebensweisen unterschied, eine theoretische, praktische und dialectische[2]), so entspricht das zunächst nur der Stoischen Dreitheilung der Wissenschaften. Da aber die praktische Lebensweise in der Bethätigung der Tugend besteht, da diese wiederum eine *ἐπιστήμη* heisst, die Tugend endlich sich ihrem Inhalte nach nicht von der Ethik unterscheidet, so liegt es nahe die Ethik selbst als *ἐπιστήμη πρακτική* aufzufassen. Den ersten Schritt nach dieser Seite thut wohl Panätius, indem er die theoretische Tugend bloss der praktischen gegenüberstellt[3]). Es ist wohl möglich, dass er der bereits von der Stoa aufgenommenen Unterscheidung der *σοφία* und *φρόνησις*, die ebenfalls Aristotelischen Prädikate *θεωρητική* und *πρακτική*

1) Diog. Epik. 121: μόνον τε τὸν σοφὸν ὀρθῶς ἂν περί τε μουσικῆς καὶ ποιητικῆς διαλέξεσθαι· ποιήματά τε ἐνεργεῖν, οὐκ ἂν ποιῆσαι.

2) Diog. Ζην. 130: βίων δὲ τριῶν ὄντων, θεωρητικοῦ καὶ πρακτικοῦ καὶ λογικοῦ.

3) Diog. Ζην. 92: Παναίτιος μὲν οὖν δύο φησὶν ἀρετάς, θεωρητικὴν καὶ πρακτικήν· ἄλλοι δὲ λογικὴν καὶ φυσικὴν καὶ ἠθικήν.

verknüpfte; wie denn auch Zeller darin eine Hinneigung zu den Peripatetikern sieht [1]). So gering diese Abweichung erscheint, so bietet doch die ebenso unaristotelische wie anti-stoische Zweitheilung den Anhaltepunkt für jede Willkür. Obwohl auch die Akademiker, wie Antiochos, an der Dreitheilung noch festhielten [2]), so finden wir doch schon bei Eudorus einen Theil der Ethik selbst als *πρακτικόν* bezeichnet [3]). Da er die Ethik in ein *μέρος θεωρητικόν*, *ὁρμητικόν* und *πρακτικόν* scheidet, so liegt zwar die Identificirung der Ethik selbst mit der *φιλοσοφία πρακτική* noch nicht vor, ist aber jenes Prädikat durch den Eklekticismus bereits einem Theile der Disciplin beigelegt, so kann es ebensogut dem Ganzen gelten.

Didymus giebt zwar noch richtig an, dass Aristoteles drei Tugenden, die theoretische, praktische und ethische, zur Eudämonie zählte [4]), wenn er aber Eth. ζ. 2 dahin auslegt: Aristoteles habe den vernünftigen oder kritischen Seelentheil in das *ἐπιστημονικόν*, als Erkenntniss des Ewigen und Göttlichen, und in das *βουλευτικόν*, das auf menschliche und vergängliche Dinge gerichtete praktische Vermögen, geschieden [5]), so sieht man in der willkürlichen Hinzufügung des *θεῖα* und *ἀνθρώπινα* schon eine völlige Verkennung der Begriffe und die Tendenz des Eklektikers für die einseitig betonte Ethik und Physik hier einen Boden zu gewinnen. Bei

1) *Zeller* III. 2. 503.

2) *Cicero* de fin. V. 4. Sed est forma ejus disciplinae, sicut fere ceterarum, triplex: una pars est naturae, disserendi altera, vivendi tertia.

3) *Stob.* Ekl. II. 48: τριμεροῦς ὄντος τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν λόγου τὸ μέν ἐστιν αὐτοῦ ἠθικὸν τὸ δὲ φυσικὸν τὸ δὲ λογικόν. τοῦ δὲ ἠθικοῦ τὸ μὲν περὶ τὴν θεωρίαν τῆς καθ᾽ ἕκαστον ἀξίας, τὸ δὲ περὶ τὴν ὁρμήν, τὸ δὲ περὶ τὴν πρᾶξιν.

4) *Stob.* Ekl. II. 69: ἡ σύνθετος ἐκ τῶν θεωρητικῶν καὶ πρακτικῶν καὶ ἠθικῶν (τρία γὰρ ὑποτίθεται γένη —).

5) 244: λογικὸν μὲν τὸ κριτικόν. τοῦ δὲ λογικοῦ τὸ μὲν περὶ τὰ ἀΐδια καὶ τὰ θεῖα θεωρητικὸν ἐπιστημονικὸν καλεῖσθαι, τὰ δὲ περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ τὰ (φθαρτά) πρακτικὸν βουλευτικόν.

Seneca kann ich nicht mit Zeller bereits eine Eintheilung in praktische und theoretische Philosophie in dem Sinne finden, dass jener die Ethik zufiele. Die decreta, der Inhalt der theoretischen Philosophie, können auch ethische Normen enthalten, da sich die praecepta zu ihnen nur wie das Besondere zum Allgemeinen verhalten. Wenn Seneca sagt: „philosophia autem et contemplativa est et activa: spectat simul agitque“, so ist das nahezu correct Aristotelisch [1]). Auch Albinus hielt noch an dem Mittelgliede des *βίος θεωρητικὸς καὶ πρακτικός*, fest, was ebensogut Stoisch als Aristotelisch sein kann [2]). Dagegen finden wir schon völlig ausgeprägt die Verkehrung der Sache bei einem der schwächsten der Eklektiker, bei Alcinous. Noch Anknüpfungspunkte im Aristotelicismus wie in der Stoischen Tradition hat es, wenn er sagt: Das Leben hat zwei Formen, es ist theoretisch oder praktisch; das Ziel des theoretischen besteht in der Wahrheit, dasjenige des praktischen in der Ausführung des von der Vernunft Vorgeschriebenen. Auch nennt er Stoisch-Platonisch die theoretische Thätigkeit *φρόνησις*, ja er sieht in dem Handeln nur eine Anwendung des in der Theorie Erkannten [3]).

1) *Zeller* III. 1. 622. 1. *Seneca* 95. 10: Praeterea nulla ars contemplativa sine decretis suis est quae Graeci vocant δόγματα, quae et in geometria et in astronomia invenies. Philosophia autem et contemplativa est et activa: spectat simul agitque. Sequitur ergo ut cum contemplativa sit, habet decreta sua. Hoc interest inter decreta philosophiae et praecepta quod inter elementa et membra: haec ex illis dependent. 94. 25: in duas partes virtus dividitur, in contemplationem veri et actionem.

2) Index Schol. in univ. litt. Vratislav. p. h. 1852. *Schneider* S. 8.

3) εἰσαγογή ap. Max. *Tyrii* diss. Lugd. Batav. 1607. β: δίττου δ᾽ ὄντος τοῦ βίου, τοῦ μὲν θεωρητικοῦ, τοῦ δὲ πρακτικοῦ· τοῦ μὲν θεωρητικοῦ τὸ κεφάλαιον ἐν τῇ γνώσει τῆς ἀληθείας κεῖται, τοῦ πρακτικοῦ δὲ ἐν τῷ πρᾶξαι τὰ ὑπογραφόμενα ἐκ τοῦ λόγου. ἡ ψυχὴ δὴ θεωροῦσα μὲν τὸ θεῖον εὐπαθεῖν τε λέγεται, καὶ τοῦτο τὸ πάθημα αὐτῆς φρόνησις ὠνόμασται. — ἃ κατὰ τὸν θεωρητικὸν βίον ὁρᾶται μελετῆσαι εἰς ἀνθρώπων ἤθη.

Es ist deshalb nicht nur historisch absurd sondern auch der Ausdruck der völligen Auflösung des logischen Denkens im Eklekticismus, was er auf jene Argumente gestützt uns als Platonische Lehre vorführt: In Dreierlei besteht nach Platon die Thätigkeit des Philosophen, in der göttlichen Erkenntniss des Seienden, in der Handlung und in der Dialektik. Es wird aber die Erkenntniss des Seienden theoretisch, die auf die Handlungen bezogene praktisch, und die auf das Schlussverfahren bezogene dialektisch genannt. Die letztere zerfällt in Analytik und die Lehre vom Begriff, von der Induction und vom Beweis. Ein Theil der praktischen betrachtet die Charakterbildung, der Andere die Hausverwaltung, der dritte das Staatswohl. Die theoretische zerfällt in Theologie, Physik und Mathematik [1]). Dieses ganze Räsonnement ist ein vortreffliches Bild des Eklekticismus. Platon, die Stoa, Aristoteles werden durcheinandergeworfen, jeder zu Gunsten des Anderen verstümmelt, missverstanden, verflacht, und das Alles um eines elenden Schema willen. Das Bindeglied bildet das loseste Geschwätz; zweideutige Worte wie *σπουδή*, *ἐπιμέλεια*, *πρακτέα* vermischen das Heterogenste; das *θεωρεῖν* tritt als Gattung, als specifische Differenz, als Art, als Nebenart auf, je nachdem es dienlich scheint. Aus solchen Quellen schöpfen dann die Commentare des fünften Jahrhunderts, aus denen unsere Scholien stammen, der Anonymus, Ammonius, David und

1) γ: ἡ δὲ τοῦ φιλοσόφου σπουδὴ κατὰ τὸν Πλάτωνα ἐν τρισὶν ἔοικεν εἶναι· ἔντε τῇ θέᾳ τῇ τῶν ὄντων καὶ γνώσει, καὶ ἐν τῇ πράξει τῶν καλῶν, καὶ ἐν αὐτῇ τοῦ λόγου θεωρίᾳ. καλεῖται δὲ ἡ μὲν τῶν ὄντων γνῶσις θεωρητική· ἡ δὲ περὶ τὰ πρακτέα πρακτική· ἡ δὲ περὶ τὸν λόγον διαλεκτική. διαιρεῖται δὲ αὕτη εἴς τε τὸ διαιρετικὸν, καὶ τὸ ὁριστικόν, καὶ τὸ ἐπαγωγικόν, καὶ τὸ συλλογιστικόν. τῆς δὲ πρακτικῆς τὸ μέν, θεωρεῖται περὶ τὴν τῶν ἤθων ἐπιμέλειαν, τὸ δὲ περὶ τοῦ οἴκου προστασίαν, τὸ δὲ περὶ πόλιν καὶ τὴν ταύτης σωτηρίαν. τούτων τὸ μὲν πρῶτον ἠθικὸν κέκληται, τὸ δὲ δεύτερον οἰκονομικόν, τὸ δὲ λοιπὸν πολιτικόν. τοῦ δὲ θεωρητικοῦ τὸ μὲν θεολογικὸν καλεῖται, τὸ δὲ φυσικόν, τὸ δὲ μαθηματικόν.

Simplicius [1]). Das ganze Schulgezänk über die Eintheilung der Philosophie dreht sich um Producte des Eklekticismus der das Heterogenste zu unentwirrbarem Knäul verschlungen hat. Die Stoiker, die den ersten Anlass hierzu gaben, sahen ihre ursprüngliche Dreitheilung gefährdet, weil die Logik weder der theoretischen noch praktischen Philosophie zuzurechnen sei; sie greifen die Peripatetiker um dieser Zweitheilung willen an. Die Peripatetiker, denen mit dem Zurücktreten der Kunst jedes Verständniss für die ursprüngliche Aristotelische Dreitheilung geschwunden war, wissen sich nicht anders zu helfen als dass sie die Logik um der vermeintlichen Zweitheilung willen zum *ὄργανον* stempeln, wogegen dann wieder die Stoiker lebhaft protestiren [2]).

Nicht die Schwäche des Denkens allein, sondern vor allem der frivole Cynismus des Philisterthums ist es, was uns die Eklektiker aller Zeiten verleidet. Es ist ärgerlich wenn dem, der selbst keinen guten Gedanken zu fassen weiss, die bedeutendsten Monumente gerade recht dünken, um sich eine elende Hütte zu bauen aus Theilen grosser, organischer Ganzen.

6. Alexander und Jamblichus.

Alexander von Aphrodisias, der grösste Interpret des Alterthums, und der nüchterne Skeptiker Sextus Empiricus gehören dem Jahrhundert des Plotin an. Nöthigt die Skepsis die Speculation dazu einen höheren Standpunkt über dem Gegensatz der Parteien zu gewinnen, so ist es eben nur dieses universelle und positive Princip das sie befähigt auf die Geschichte mit Verständniss zurückzublicken. Trotz aller Verkehrtheiten finden wir hier die Keime zu einer Philosophie der Geschichte, und die Auffassung des concret Historischen, der Lehren des Platon wie des Aristoteles ist

1) vgl. Schol. z. Ar. 9. 31; 25. 1. Simplicius com. phys. Aldina 1.
2) vgl. Schol. in analyt. prior. 140. b.

sachlicher und reicher als in der Stoisch-Eklektischen Periode. Für den pädagogischen Grundsatz Syrians, das Verständniss des Platon sei durch das Studium des Aristoteles zu erschliessen, lässt sich Mancherlei anführen, und auch unseren Gegenstand finden wir nächst Alexander noch am besten von den Neuplatonikern erörtert.

Während in der vorhergehenden Periode der Begriff der praktischen Vernunft völlig in Vergessenheit gerathen müsste, da man die Eintheilung der Disciplinen auf eine Distinction stützen wollte die richtig aufgefasst hierzu in keiner Weise dienen kann, so sehen wir sowohl bei Alexander als bei Jamblichus die Aristotelische Lehre wieder zum Bewusstsein gelangen. Auch bei Alexander finden sich zweifellos noch Anklänge an die Stoische Terminologie; so ist in der Definition der Einsicht als *ἐπιστήμη ποιητέων τε καὶ οὐ ποιητέων* nur das *καὶ οὐδετέρων* fortgeblieben. Auch die *δόξα* und *βουλή* wurden von ihm, wie von den Früheren, nicht streng geschieden. Aber die Einsicht selbst führt er auf die praktische Vernunft zurück und er erkennt in ihr die buleutische Thätigkeit, einen Bestandtheil des Vorsatzes, der Handlung selbst. Weil die Handlungen so und anders geschehen können, deshalb bedarf es in ihnen der Berathschlagung um das Bessere zu erwählen. Die berathschlagende Vernunft aber ist eben der *νοῦς πρακτικός* [1]). Es ist nicht mehr der geringfügigere, vergängliche, bloss menschliche **Erkenntniss**gegenstand, sondern die Natur der Handlung die diese Scheidung bedingt. Ist aber die Einsicht als Tugend der praktischen Vernunft nach seiner Angabe Wissenschaft [2]), sagt er uns anderen Ortes dass die poietische

---

1) de an. α.: ὁ μὲν οὖν πρακτικὸς νοῦς βουλευτικός ἐστι. τῷ γὰρ τὰ πρακτὰ ἐνδέχεσθαι καὶ οὕτως καὶ μὴ οὕτως πραχθῆναι, βουλῆς δεῖ, πρὸς τὴν αἵρεσιν τοῦ βελτίονος.

2) natur. et mor. IV. 15.

Wissenschaft die *τέχνη* sei [1]), so liegt es offen am Tage wie er die Aristotelische Dreitheilung verstanden hat. Wenn er uns sodann ausdrücklich die Disciplinen der Philosophie als Physik, Ethik, Logik und Metaphysik aufzählt [2]), so haben wir keinen Anlass zur Annahme, er hätte in der obigen Dreitheilung fälschlich eine Eintheilung der Disciplinen gesehen. Dem entspricht nun durchaus was uns von Jamblichus über diese Frage erhalten ist.

„Ueber alles Seiende, sofern es ist, hat man eine **theoretische** Weisheit zu gewinnen, und die Principien und Grundsätze der Erkenntniss aller Arten des Seienden wissenschaftlich zu erforschen. Man hat die Vernunft an sich in ihrer höchsten Reinheit zu betrachten, und alles das was sich von ihr aus für das menschliche Leben als Schön und Gut ergiebt; und was sich als Allgemeines über die Tugend feststellen lässt oder über mathematische und andere Disciplinen sich irgend erlernen lässt, das Alles hat man mit Eifer zu erforschen.“ In scharfem Gegensatz zu dieser, das Allgemeine aller Gattungen erkennenden theoretischen Vernunftthätigkeit, charakterisirt er die *φρόνησις*: Es bedarf des Hinweises auf die praktische und theoretische Philosophie [4]); denn der Erwerb der Einsicht ist die Sache einer

---

1) Schol. 735. 2.

2) Schol. z. Top. 254. b. 26: κατὰ φιλοσοφίαν δὲ ἐπιστήμας εἶπε τὴν φυσικήν, τὴν ἠθικήν, τὴν λογικήν, τὴν μετὰ τὰ φυσικά.

3) λόγος προτρ. Ed. Kiessling. Lipsiae 1813. S. 50: διὰ ταῦτα δὴ πάλιν περὶ πᾶν τὸ ὄν, ᾗ ὄν, τῆς θεωρητικῆς σοφίας ἐφίεσθαι αὐτὸν χρὴ καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰ κριτήρια πάσης γνώσεως μεταμαθεῖν ἐπιστημονικῶς περὶ πάντα τὰ γένη τῶν ὄντων. αὐτόν τε τὸν νοῦν καθ' ἑαυτὸν καὶ τὸν καθαρώτατον λόγον ἐπισκοπεῖσθαι ἄξιον, καὶ ὅσαι ἀπ' αὐτοῦ ἀρχαὶ ἐνδίδονται εἰς τὰ καλὰ καὶ ἀγαθὰ τοῦ ἀνθρωπίνου βίου, καὶ ὅσα περὶ ἀρετῶν ἐπιλογιζόμεθα καθόλου, καὶ ὅσα περὶ μαθημάτων ἢ ἄλλων τινῶν τεχνῶν ἢ ἐπιτηδευμάτων μανθάνομεν, προσήκει προθύμως ἀναδιδάσκεσθαι.

4) a. o. O. 54: ἐν ταυτῷ γὰρ παρορμῶν ἐπιχειρεῖ εἴς τε τὴν πρακτικὴν καὶ θεωρητικὴν φιλοσοφίαν.

hervorbringenden und zwar der praktischen Philosophie, deren Ziel nicht einfach in der Erkenntniss der Beschaffenheit einer Sache liegt, sondern in Verwirklichung derselben; denn die Erkenntniss kam der theoretischen Vernunft zu [1]). Die Einsicht ist ein Wohlverhalten unserer praktischen Vernunft, und wie die wohlbeschaffene Wahrnehmung uns dort wo wir uns leidend verhalten nicht falsch auffassen lässt, so schliessen wir durch die Einsicht wenn wir uns handelnd verhalten nicht fehl [2]).

Auf diese Weise stellte also das spätere Alterthum selbst den ursprünglichen Sachverhalt her als es ihm um die Speculation wieder Ernst war und die von den griechischen Philosophen stets mit relativer Gleichgültigkeit behandelte Eintheilung der Disciplinen ihr Interesse dem entsprechend eingebüsst hatte.

Die Hinneigung zum Anschaulichen und Concreten wie der Dualismus ihrer Philosophie liess die Alten ihre Schriften nach dem Gegenstande bezeichnen den sie behandeln und die abstracten Namen für mehr oder weniger zusammengehörige Disciplinen vermeiden. Auch das Mittelalter hält schon in Folge seiner durchgängigen Abhängigkeit hieran fest. Es spiegelt sich daher die Ansicht über die Eintheilung der Philosophie hier wie dort nicht unmittelbar in der Titulatur ihrer Werke ab, sondern die Frage wird meist an entlegenen Punkten, oft nur in den Erläuterungen dahin zielender Stellen eines Grundtextes, berührt. Erst als der

---

1) a. o. O.: τὸ μὲν γὰρ κτήσασθαι φρόνησιν, ποιητικῆς τινός ἐστι καὶ πρακτικῆς ἔργον, ἧς τέλος οὐ τὸ καταδεῖν ἁπλῶς οὑτωσίν, ἀλλὰ τὸ προςλαβεῖν αὐτὸ διὰ τῶν ἐνεργειῶν· τὸ δὲ μὴν θεωρῆσαι τοῦ θεωρητικοῦ νοῦ ἐνέργημα ὑπῆρχε. πρὸς ἀμφότερα τοίνυν ἡ προτροπὴ δεότως γέγονεν.

2) a. o. O. 20: εἰ εὐκτὸν ἡ εὐαισθησία, μᾶλλον σπουδαστὸν ἡ φρόνησις· ἔστι γὰρ τοῦ ἐν ἡμῖν πρακτικοῦ νοῦ οἱονεί τις εὐαισθησία. δι' ἧν μὲν γάρ, ἐν οἷς πάσχομεν, οὐ παραισθανόμεθα, δι' ἧς δέ, ἐν οἷς πράττομεν, οὐ παραλογιζόμεθα.

Idealismus in Leibnitz zu seinen Consequenzen durchdrang musste die kritische Vernunft die Beeinträchtigung des Besonderen durch die Einheit und Allgemeinheit des Princips abzuwenden bestrebt sein. Wo dieses nur schulmässig, um der Gliederung des Stoffes willen geschah, wie durch Wolf, da musste wie in der Stoa jene Aristotelische Eintheilung der Vernunft als willkommener Eintheilungsgrund der Disciplinen erscheinen. Wolf ist es denn auch, durch den die Bezeichnungen der Disciplinen als praktische und theoretische Philosophie, neben denen auch er schon auf die technische verweist, allgemeinen Eingang fanden [1]). Dem tieferen Geiste Kants entging es nicht dass diese Eintheilung philosophisch werthlos ist, solange nicht die Objecte beider Disciplinen wesentlich verschiedene sind. Nur der Freiheitsbegriff als Object der Ethik berechtigt sie als praktische Philosophie der theoretischen an die Seite zu stellen, welche es lediglich mit dem Naturbegriff zu thun hat [2]). Weil Kant ein eigenthümliches Verhalten der Vernunft zum Freiheitsbegriff entdeckt, stützt sich bei ihm die Eintheilung der Philosophie auf die Unterscheidung der Vernunftformen. Hierin stimmt er ganz mit Aristoteles überein. Weil aber jenes praktische Vernunftverhalten ganz analog dem theoretischen „Grundsätze" aufstellt und eine ihm durchaus eigenthümliche Gesetzgebung enthält, nur deshalb kann die praktische Philosophie von Kant als Disciplin aufgefasst werden. Die praktische Vernunft bei Aristoteles setzt zwar auch den Freiheitsbegriff voraus, aber sie ist nicht ein Vernunftverhalten zu dem Freiheitsbegriff selbst, sondern nur zu der durch ihn ermöglichten Handlung. Sie stellt keine Gesetze auf sondern führt die theoretisch erkannten bloss aus. Nur die berathschlagende Beziehung auf die Handlung, nicht ihr Inhalt unterscheidet sie von der theoretischen. Ihrem In-

---

1) *Wolf:* Philos. rat. s. log. Lipsiae 1740. 28. de part. phil.

2) *Kant:* Kritik der Urtheilskraft. Einleitung.

halte nach kann die praktische Vernunft der theoretischen nicht gegenübergestellt werden. Es giebt daher keine praktische Disciplin bei Aristoteles. Dass man nach dem Vorgange Wolfs und Kants diese uns geläufige Bezeichnung der Disciplinen in das Alterthum zurückverlegte, kann um so weniger auffallen, als sich uns dort eine Unsicherheit der Auffassung schon früh zeigte. Schleiermacher stellt diese Eintheilung mit Recht als „neue" der alten bekannten gegenüber [1]), und Rudelbach führt die Ansicht: die praktische Philosophie habe die Handlungen nicht zu ihrem Erkenntnissgegenstande, sondern wahrhaft praktische Wissenschaft sei nur diejenige welche selbst handelt, auf Aristoteles zurück [2]). — Diese Ansicht als ursprünglich griechische und die Aristotelische zu erweisen habe ich in dieser Schrift versucht. Wenn die Geschichte uns zeigt, dass der Begriff der praktischen Vernunft in dem Grade alle Bedeutung einbüsste als man von praktischen Disciplinen zu reden berechtigt zu sein glaubte, so wird eine richtige Auffassung jenes Begriffes zur Folge haben müssen, dass jene Eintheilung als unaristotelisch erkannt und nur solchen Schulen zugewiesen wird welche ihrem Eklekticismus entsprechend eine geringere Schärfe des begrifflichen Denkens zeigen als die grossen griechischen Philosophen.

Die philosophische Ethik des Alterthums zeigt sich auch nach diesen Seiten hin als ein consequentes Widerspiel der theoretischen Weltanschauung, wie das Wehrenpfennig ihren

---

1) Grundlinien W. III. I. S. 20.

2) de ethic. principiis. Hauniae 1822. 14: multi enim θεωρίαν et πρᾶξιν, ut philosophiae proprie subjectas, ita distinxerunt, ut non eam solam practicam, quae circa πράξεις et ἤθη tanquam ὕλην suam versaretur sed quae ad πράξεις ipsa conduceret easque efficiendo vera πρακτικὴ esset ἐπιστήμη, philosophiam sibi fingerent. 7: Primum jam ab Aristotele hic error initium cepisse videtur, qui quum, est infra docebitur ethicam politicae adnecteret, illius quoque finem non γνῶσιν sed πρᾶξιν esse statuit.

Principien nach in verdienstvoller Weise aufgewiesen hat [1]). Für eine selbstständige ethische Wissenschaft, die den Anforderungen, welche wir heute an eine solche stellen, entsprechen könnte, bietet das Alterthum uns keine Grundlagen. Was wir ihnen entnehmen dürfen, ist nur der Grundsatz, dass alle Sittlichkeit sich auf den Vernunftgebrauch gründen müsse. Dem Wesen nach ist dieses intellectuelle Princip von Kant ebenso originell wie tief erfasst worden. Die Aufgabe der Philosophie aber weist über die Schranken welche die Kritik sich auferlegt hinaus. Dem vereinzelten Phänomen, mag es noch so tief die Natur der Sache beleuchten, erwächst sein vernünftiges Recht erst aus der Phänomenologie des Geistes. Lotze sagt: „Diese Aufgabe synthetischer und dennoch nothwendiger Entwicklung synthetischer Wahrheiten aus einem höchsten Princip ist vielleicht schon in noch unbestimmter Ahnung die Aufgabe der Platonischen Dialektik gewesen; mit Recht kann man sie für das Ziel halten, dem Hegels Erneuerung dieser antiken Bestrebung galt." Mit Freude darf man es begrüssen dass der Stimmen wieder mehr werden, die uns mahnen über die Alten oder über Tagesgegensätze, die Bedeutung uns Nahestehender nicht zu schmälern und das Wesen und Ziel der Sache nicht aus dem Auge zu verlieren. Auch in Bezug auf die Ethik wird man zwar bezweifeln dürfen dass sie eine zureichende und endgültige Begründung durch Hegel gefunden habe, um so mehr aber auch Lotze [2]) beistimmen müssen wenn er auf Platon und Hegel zurückweisend „jene vielgeschmähte Form der speculativen Anschauung für das höchste und nicht schlechthin unerreichbare Ziel der Wissenschaft" erkennt.

---

1) Die Verschiedenheit d. eth. Princ. bei d. Hellenen. Berlin 1856.

2) Logik. Leipzig 1874. S. 597.

Druck von Fr. Frommann in Jena.



182 W17
Walter
Griechische philosophie

COLUMBIA UNIVERSITY
0032192444

